بیست گفتار

در مباحث

علمی و فلسفی کلامی و فرق اسلامی

از

دکتر مهدی محقق

با مقدمهٔ

پروفسور ژوزف فان اس

استاد دانشگاه توبینگن آلمان

تهران ۱۳۸۲

بسم الله الرحمن الرحيم

یادبود
سی و پنجمین سال تأسیس
مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی
دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل
(۱۴ دیماه ۱۳۴۷ - ۴ ژانویه ۱۹۶۹)

دانشگاه مک گیل
مونترآل ـ کانادا

مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها

دانشگاه تهران
تهران ـ ایران

نخستین بیست گفتار

در مباحث

علمی و فلسفی کلامی و فِرَق اسلامی

از

دکتر مهدی محقّق

با مقدّمهٔ

پروفسور ژوزف فان اس
استاد دانشگاه توبینگن آلمان

تهران ۱۳۸۲

سلسلهٔ دانش ایرانی
۵۲
مجموعهٔ متون و مقالات تحقیقی و ترجمه
زیر نظر
دکتر مهدی محقّق
انتشارات
مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل
(با همکاری مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها)
خیابان انقلاب، شمارهٔ ۱۰۷٦ تلفن ٦۷۰۷۲۱۳-٦۷۲۱۳۳۲
دورنگار ٦۹۲۳۶۹۰۰۸، صندوق پستی ۱۳۳-۱۴۵-۱۳، تهران
تعداد ۳۰۰۰ نسخه از چاپ سوّم
کتاب نخستین بیست گفتار
از دکتر مهدی محقّق
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شابک ۲-۲۲-۵۵۵۲-۹٦۴
بها: ۴۵۰۰ تومان
تهران ۱۳۸۲

محقّق، مهدی، ۱۳۰۸ -
نخستین بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی /
از مهدی محقّق با مقدمهٔ ژوزف فان اس. ــ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی:
دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل. مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۲.
۴٦٦ ص. ــ (سلسله دانش ایرانی؛ ۵۲. متون و مقالات تحقیقی و ترجمه)
ISBN 964-5552-22-2: ۴۵۰۰ ریال
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
ص. ع. مقدمه به انگلیسی: M. Mohaghegh.
Nakhustin bist guftar, first twenty treatises on Islamic philosophy theology, sects, and history of medicine.
۱. مقاله‌های فارسی -- قرن ۱۴. ۲. فلسفهٔ اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها.
الف. مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران. دانشگاه مک گیل.
ب. مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها. ج. عنوان.
PIR ۸۲۰۳/ح۳ن٦۲٦ ۸فا۴ /٦۲
۱۳۸۲
کتابخانهٔ ملی ایران ۸۲۸۶-۸۲م

فهرست مطالب

پیشگفتار چاپ سوّم

متجاوز از بیست و پنج سال پیش این کتاب که نخستین بیست گفتار از آثار نگارنده بود، چاپ و منتشر گشت. مطالب کتاب چنان تازه و بدیع بود که پیش از نشر، پروفسور ژزف فان اس Josef Van Ess استاد برجستهٔ دانشگاه توبینگن آلمان خواست کـه آن مـقالات را مورد مطالعه قرار دهد و من از ایشان خواهش کردم که آنچه در ضـمن مـطالعه دربـارهٔ آن مقالات به نظر شریفشان می‌رسد یادداشت کنند. ایشان مقاله‌ای محقّقانه مرقوم فـرمودند و مطالب کتاب که مربوط به تاریخ فلسفه و علوم و کلام و عقائد و فرق اسلامی بـود بـا یک رشته‌ای دقیق در جریان تاریخ اندیشه و فکر در ایران بهم ارتباط و پیوند دادند که این ابتکار ایشان نشانهٔ تسلّط به مطالب و تبحّرشان در علوم و معارف اسلامی بود. مرحوم استاد احمد آرام که شیفتهٔ آن مقاله گردیده بودند با لطف خاصّی که به من داشتند به ترجمهٔ فـارسی آن مبادرت ورزیدند تا مورد استفادهٔ اهل علم به ویژه نسل جوان و دانشجویان قرار گیرد.

در سال ۱۳۶۳ به پایمردی استاد آرام ـ رحمة‌اللّه علیه ـ شرکت انتشار به چاپ دوم آن اقدام ورزید که به موازات اقبال اهل علم و دانشجویان به کتاب، آن چاپ هم در شُرُف اتمام است. در طیّ سالهای بعد دوستداران علم و دانش از نگارنده خواستند که این مجموعه‌های بیستگانی را ادامه دهم از این جهت دومین بیست گفتار در سال ۱۳۶۹ و سومین بیست گفتار در سال ۱۳۷۲ و چهارمین بیست گفتار در سال ۱۳۷۶ و پنجمین بیست گفتار در سال ۱۳۷۹

به وسیلهٔ مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل چاپ و منتشر گشت.

علیٰ‌رغم آنکه این کوشش‌ها مورد توجّه و عنایت دوستداران علم قرار می‌گرفت در محیط بستهٔ دانشگاه که در برابر هر حرکت علمی به ستیز برمی‌خیزند نه تنها این مقالات بلکه مقالاتی که او به زبان انگلیسی و عربی نوشته بود و در مجلّات علمی امریکا و انگلیس و کانادا و فرانسه و هلند و ایتالیا و ژاپن و ترکیه و مصر و سوریه و لبنان و عراق و اردن و مراکش و امارات متحده عربی و افغانستان و هند و پاکستان و مالزی چاپ شده بود به جهت جهل و غرض دستخوش تشنیع گردید و حتّی متجاوز از سی کتاب او که نشانهٔ دانشگاه تهران بر روی آنها بود به هیچ شمرده شد. **یَالَلْعَجَبْ وَلِضَیعَةِالأدَبْ.**

این شیوهٔ ننگین یعنی عالم‌ستیزی و جاهل‌پروری که از زمان مولی الموالی حضرت علیّ بن ابی‌طالب علیه‌السّلام که فرمود در محیطی زندگی می‌کند که دانشمندان در آن دربند و نادانان گرامی‌اند **بأرضٍ عَالِمُها مُلْجَمٌ وَ جَاهِلُها مُکْرَمٌ** تا زمان ملّاصدرا که گفت در زمان ما هرکه جاهل‌تر و احمق‌تر باشد، عالم‌تر و فاضل‌تر به شمار می‌آید: **کُلُّ مَنْ کَانَ فِي بَحْرِ الجَهْلِ والحُمْقِ أوْلَج کَانَ عِنْدَ أرْبَابِ الزَّمانِ أعْلَم و أفضَل**، تاکنون ادامه داشته است.

از این بثّ‌الشّکویٰ که بگذریم اکنون بسیار مسرور هستم که تشویق و استقبال خوانندگان علم‌دوست از این مجموعه موجب گردیده که چاپ سوم کتاب به زیور طبع آراسته گردد. از آنجاکه در مقدّمهٔ چاپ دوم مراتب خواندن مقالات توصیه شده است مناسب دیده شد که در این مقدّمه تقسیم‌بندی موضوعی هر پنج مجلّد که مشتمل بر صد مقاله است آورده شود تا خوانندگان ارجمند بتوانند مطلوب خود را برپایهٔ موضوعات از مجلّدات پنج‌گانه دریابند و استطراداً نام کتابهائی که او تألیف و یا تصحیح و ترجمه کرده است در پایان آورده شد تا مراجعه به آنها برای جویندگان آسان باشد.

این مقالات در شرایط و احوال مختلف نوشته شده چه آنکه از سال ۱۳۶۱ که دانشگاه

تهران مرا با رتبهٔ استادیاری بازنشسته کرد نگارنده تاکنون مصداق این بیت بوده‌ام:

کَرِیشَةٍ فِیْ مَهَبِّ الرِّیحِ طَائِرَةٍ لَا تَسْتَقِرُّ عَلیٰ حَالٍ مِنَ القَلَقِ

در هرسال چند ماهی یا در کانادا و یا در مالزی و در ماههای دیگر به صورت استاد پروازی در دانشگاههای مشهد و اصفهان تدریس می‌کرده و یا در دانشگاههای امام صادق (ع) و شهید مطهّری و تربیّت مدرّس و تربیّت معلّم و الزّهرا (ع) و دانشگاه آزاد کرج و رودهن به عنوان معلّم حقّ‌التّدریسی تردّد داشته‌ام و به حقیقت می‌توانم بگویم که در طیّ این مدّت کسی را نتوانسته‌ام پرورش دهم بلکه محفوظاتی را به دانشجویان القاء نموده‌ام و همان‌ها را به همان صورت از آنان پس گرفته‌ام زیرا استاد حق‌التدریسی نه مسئولیّتی دارد و نه اختیار و این روش معمول و متداولی است که اکنون در مراکز علمی کشور ما شایع شده که دانشجویان را دلسرد و بی‌مایه می‌کند و در موضعی قرار می‌گیرند که از آن تعبیر به «نمره‌جوئی» یا «مدرک گرائی» می‌شود. از این جهت است که سطح علومی که مربوط به فرهنگ و مذهب و تاریخ و تمدّن و ادب ما است تنزّل کرده و ما از جریان علمی بین‌المللی کاملاً منزوی گردیده‌ایم. **وَ هکذا یذهبُ الزّمان علی العبر و یفنی فیه العلمُ و یندرِسُ الأثر.**

در پایان با توجّه به آنچه که یاد شد از خوانندگان عزیزی که به این صد مقاله رجوع می‌کنند انتظار دارد که به عین رضایت و چشم محبّت به آنها بنگرند و از خطاها و سهوهائی که در آنها رخ داده درگذرند و با لطف و مهربانی که به نگارندهٔ مقالات دارند او را بر اغلاط و اشتباهات آگاه سازند تا آنکه در چاپهای بعدی جبران و استدراک گردد. بعون اللّه تعالیٰ و توفیقه.

مُعینش باد حق، آن پاک رایی که گر یابد درین دفتر خطائی
به ذیل عفو عیب او بپوشد به قدر وُسع در اصلاح کوشد

مهدی محقّق

تهران، دهم بهمن ۱۳۸۱

فهرست موضوعی مقالات
که در بیست گفتارهای پنجگانه آمده است

ب: تاریخ پزشکی اسلامی

ج: کلام و عقائد و فِرَق و اسلام‌شناسی

د: تاریخ علوم در اسلام

ه: فلسفهٔ اسلامی

و: گزارش سفرهای علمی

ز: یادبود بزرگان علم ودانش

ح: تصوّف و عرفان

فهرست کتابهای چاپ شده از نویسنده

۱_**صرف و نحو و قرائت عربی**، در سه مجلّد، با همکاری دکتر سیّد جعفر شهیدی، (انتشارات علی‌اکبر علمی، ۱۳۳۵).

۲_**قرائت و دستور زبان و تاریخ ادبیّات فارسی**، در پنج مجلّد، همراه با فرهنگ لغات، با همکاری مرحوم سعید نفیسی و دیگران (انتشارات برادران علمی ۱۳۳۸).

۳_تفسیر **کشف‌الاسرار و عدّةالابرارِ** ابوالفضل رشیدالدّین میبدی، جلد هشتم، زیر نظر علی اصغر حکمت (انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹).

۴_**اشترنامهٔ عطّار**، تصحیح و مقدّمه و تعلیقات، (انتشارات انجمن آثار ملّی ۱۳۳۹، چاپ دوّم انتشارات زوّار ۱۳۵۵، چاپ سوم انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰).

۵_**پانزده قصیده از ناصرخسرو**، براساس قدیمی‌ترین نسخهٔ خطّی با مقدّمه و حواشی و تعلیقات (انتشارات کتابخانهٔ طهوری ۱۳۴۰)، تجدید چاپ مکرّر.

۶_**وجوه قرآنِ** حُبیش بن ابراهیم تفلیسی، مقدّمه و تصحیح و تعلیقات (انتشارات دانشگاه تهران، هدیهٔ دکتر یحیی مهدوی ۱۳۴۰. چاپ دوّم و سوّم و چهارم ۱۳۵۵ و ۱۳۵۹ و ۱۳۶۰:

بنیاد قرآن، چاپ دوّم از روی چاپ اوّل دانشگاه تهران ۱۳۷۱).

۷ـ**السّيرة الفلسفيّة** محمّد بن زکریّای رازی، با مقدّمه در شرح احوال و آثار و افکار او، (انتشارات کمیسیون ملّی یونسکو در ایران ۱۳۴۳. چاپ دوّم مؤسّسهٔ انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی ۱۳۷۱).

۸ـ**تحلیل اشعار ناصرخسرو** (انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۴، چاپ دوّم و سوّم و چهارم و پنجم و ششم ۱۳۴۹ و ۱۳۵۹ و ۱۳۶۳ و ۱۳۶۸ و ۱۳۷۴).

۹ـ**لسان التّنزیل**، با مقدّمه و فهرست الفبایی لغات قرآن (انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۴، چاپ دوّم و سوّم و چهارم ۱۳۶۰ و ۱۳۶۲ و ۱۳۷۳).

۱۰ـ**شرح غررالفرائد یا شرح منظومهٔ حکمت سبزواری**، قسمت امور عامّه و جوهر و عرض، با شرح احوال و آثار او، فرهنگ توصیفی اصطلاحات فلسفی با معادل انگلیسی، با همکاری پروفسور توشی‌هیکو ایزوتسو (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۴۸، چاپ دوّم و سوّم دانشگاه تهران ۱۳۵۷ و ۱۳۶۹).

۱۱ـ**فیلسوف ری محمّد بن زکریّای رازی** (انتشارات انجمن آثار ملّی ۱۳۴۹، چاپ دوّم با اضافات، انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۵۲، چاپ سوّم با اضافات تازه، انتشارات نشر نی ۱۳۶۸، چاپ چهارم انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ۱۳۷۶).

۱۲ـ**مجموعهٔ سخنرانی‌ها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی**، با همکاری پروفسور هرمان لندلت (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۵۰).

۱۳ـ**رسالة أبی ریحان فی فهرست کتب الرّازی** با ترجمهٔ فارسی (انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲).

۱۴ـ**الاسؤلة و الاجوبة**، سؤالها و جوابها میان ابوریحان و ابن سینا و نقض مجدّد بیرونی و دفاع فقیه معصومی از ابن سینا با همکاری دکتر سیّد حسین نصر (انتشارات شورای عالی

فرهنگ و هنر ۱۳۵۲، چاپ دوّم مؤسّسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدّن اسلامی، کوالالامپور ۱۳۷۴).

۱۵ـ**دیوان ناصرخسرو**، تصحیح انتقادی با فهارس و مقدّمه با همکاری مرحوم استاد مجتبی مینوی (انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۳، چاپ دوّم مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۵۷، چاپ سوّم و چهارم و پنجم دانشگاه تهران ۱۳۶۵ و ۱۳۶۸ و ۱۳۷۸).

۱۶ـ**تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری**، با همکاری دکتر عبدالجواد فلاطوری و مقدّمهٔ انگلیسی پروفسور توشی هیکو ایزوتسو (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۵۲، چاپ دوّم و سوّم دانشگاه تهران ۱۳۶۷ و ۱۳۷۲).

۱۷ـ**منطق و مباحث الفاظ**، با همکاری پروفسور توشی‌هیکو ایزوتسو (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۵۳، چاپ دوّم دانشگاه تهران ۱۳۷۰).

۱۸ـ**گزارش نخستین مجلس علمی انجمن استادان زبان و ادبیّات فارسی**، به پیوست متن سخنرانی‌های ایراد شده (انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیّات فارسی ۱۳۵۴).

۱۹ـ**همائی نامه**، مجموعهٔ مقالات علمی و ادبی تقدیم شده به استاد جلال‌الدّین همائی (انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیّات فارسی، تهران ۱۳۵۵).

۲۰ـ**بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی** با مقدّمهٔ پروفسور ژوزف فان اس و ترجمهٔ فارسی آن از استاد احمد آرام (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۵۵، چاپ دوّم شرکت انتشار ۱۳۶۳، چاپ سوم مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۸۲).

۲۱ـکتاب **القبساتِ** میرداماد به انضمام شرح تفصیلی و فهارس و مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی، با همکاری دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و پروفسور توشی هیکو ایزوتسو و دکتر ابراهیم

دیباجی (مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۵۶، چاپ دوّم و سوّم دانشگاه تهران ۱۳۶۷ و ۱۳۷۳).

۲۲ـ**شرح منظومهٔ حاج ملّاهادی سبزواری**، ترجمهٔ انگلیسی (انتشارات کاروان نیویورک ۱۹۷۷ میلادی، چاپ دوّم انتشارات مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲، چاپ سوّم دانشگاه تهران ۱۳۷۰).

۲۳ـ**شرح بیست و پنج مقدّمهٔ ابن میمون در اثبات ذات باری تعالی**، از ابوعبداللّه محمّد بن ابی‌بکر تبریزی با ترجمهٔ فارسی از دکتر سیّد جعفر سجّادی و متن انگلیسی بیست و پنج مقدّمه از سلیمان پینس (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۶۰).

۲۴ـ**آرام نامه**، مجموعهٔ مقالات علمی و ادبی تقدیم شده به استاد احمد آرام (انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیّات فارسی تهران ۱۳۶۱).

۲۵ـ**معالم الاصولِ حسن ابن شهید ثانی**، با مقدّمه و فهارس و مقاله‌ای به زبان فرانسه از برونشویک (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی تهران ۱۳۶۱، چاپ دوّم شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۴).

۲۶ـ**طرح تدوین دائرة المعارف تشیّع**، سابقهٔ دائرةالمعارف نویسی و روش تدوین و معیار گزینش مدخل‌ها و عناوین مقالات (انتشارات بنیاد اسلامی طاهر ۱۳۶۲).

۲۷ـ**شیعه در حدیث دیگران**، مجموعهٔ ترجمهٔ مقالات خاورشناسان دربارهٔ شیعه از آ. مادلونگ، ف. سزگین، پ. مروج، ج. ویکنز، ت. ایزوتسو، فضل‌الرّحمن (انتشارات بنیاد اسلامی طاهر ۱۳۶۳).

۲۸ـ**یادنامهٔ ادیب نیشابوری**، مجموعهٔ مقالات علمی و ادبی به یادبود شیخ محمّدتقی ادیب نیشابوری معروف به ادیب ثانی با شرح احوال او (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۶۵، چاپ دوم انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ۱۳۷۹).

۲۹ـ**الباب الحادی عشر مع شرحیه: النّافع یوم الحشر فی شرح باب الحـادی عشر**، مقداد بن عبداللّه السّیوری و **مفتاح الباب**، ابوالفتح بن مخدوم الحسینی (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۶۵، چاپ دوّم و سوّم و چهارم و پنجم انتشارات آستان قدس رضوی ۱۳۶۸ و ۱۳۷۲ و ۱۳۷۴ و ۱۳۷۶).

۳۰ـ**شرح الهیّات شفای ابن سینا**، مهدی بن ابی ذر النّراقی معروف به ملّا مهدی نراقی، با مقدّمه‌ای دربارهٔ ابن سینا و کتاب شفا (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۶۵).

۳۱ـ**فهرست کتابهای رازی و نامهای کتابهای بیرونی**، از ابوریحان محمّد بن احمد بیرونی و المُشاطة لرسالة الفهرست از ابواسحق ابراهیم بن محمّد معروف به غضنفر تبریزی (انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۶، چاپ دوّم ۱۳۷۱).

۳۲ـ**مفتاح الطّب و منهاج الطّلّاب**، ابوالفرج علیّ بن الحسین بن هـندو، بـا هـمکاری محمّدتقی دانش پژوه با تلخیص و ترجمه به زبان فارسی و انگـلیسی (انـتشارات مـؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۶۸).

۳۳ـ**بستان الاطبّاء و روضة الالبّاء**، اسعد بن الیاس بن مطران (انتشارات مرکز نشر نسخ خطّی وابسته به بنیاد دائرة المعارف اسلامی ۱۳۶۸).

۳۴ـ**کتاب الالهیّات بالمعنی الاخصّ من کتاب شرح غرر الفرائد**، با مقدّمه و فهارس و فرهنگ اصطلاحات و معادل‌های انگلیسی (انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۸، چـاپ دوّم مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۷۸).

۳۵ـ**دوّمین بیست گفتار در مباحث ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم در اسلام**، به انضمام **حدیث نعمت** خدا یا زندگینامه و کتابنامه (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۶۸).

۳۶ـ**شرح سی قصیده از حکیم ناصرخسرو قبادیانی**، به انضمام فرهنگ الفبائی لغات

و ترکیبات با حواشی و تعلیقات (انتشارات توس ۱۳۶۹، چاپ دوّم، سوّم، چهارم، پنجم، ششم، هفتم، هشتم، نهم، دهم، یازدهم ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱).

۳۷ـ **الشّکوک علی جالینوس**، محمّد بن زکریّای رازی با مقدّمهٔ عربی و انگلیسی و فارسی (انتشارات مؤسّسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدّن اسلامی کوالالامپور ۱۳۷۲).

۳۸ـ **اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات**، محمّد بن نعمان ملقّب به شیخ مفید، به انضمام شرح احوال و آثار و افکار، با مقدّمهٔ انگلیسی از مارتین مکدرموت (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۷۲).

۳۹ـ **طبّ روحانی رازی**، تلخیص و ترجمه و تحلیل (انتشارات معاونت امور فرهنگی، حقوقی و مجلسِ وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی ۱۳۷۲).

۴۰ـ **گزارش سفرهای علمی یا سوّمین بیست گفتار**، به انضمام فهرست‌های اعلام و کتب و مجلّات و عناوین مقاله‌ها و نهادهای علمی (انتشارات مؤسّسهٔ اطّلاعات ۱۳۷۲ چاپ دوم مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۸۰).

۴۱ـ **مجموعهٔ متون و مقالات در تاریخ و اخلاق پزشکی در اسلام و ایران**، به انضمام فهرست‌های مختلف (انتشارات سروش ۱۳۷۴).

۴۲ـ **التّصریف لمن عجز عن التّألیف**، ابوالقاسم خلف بن عبّاس زهراوی (بخش جرّاحی و ابزارهای آن)، ترجمه به فارسی با همکاری احمد آرام، به پیوست دو مقاله دربارهٔ جرّاحی در اسلام و معرّفی کتاب **التّصریف** (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۷۴).

۴۳ـ **نظام‌نامهٔ سیاست**، برگزیده‌ای از سیرالملوک (= سیاست نامه) خواجه نظام‌الملک طوسی، با مقدّمه‌ای در شرح احوال او و فرهنگ لغات مفرد و مرکّب و تعلیقات و توضیحات (انتشارات علمی ۱۳۷۵).

۴۴ـ**چهارمین بیست گفتار در مباحث ادبی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم در اسلام** (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۷۶).

۴۵ـ**کتاب الإصلاح**، ابوحاتم احمد بن حمدان الرّازی، به اهتمام مهدی محقّق و دکتر حسن مینوچهر، با مقدّمهٔ انگلیسی از دکتر شین نوموتو و ترجمهٔ فارسی آن از دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی، (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۷۷).

۴۶ـکتاب **حدوث العالم**، افضل الدّین عمر بن علیّ بن غیلان، به انضمام **الحکومة فی حُجج المثبتین للماضی مبداء زمانیّا**، الشّیخ الرّئیس ابوعلی بن سینا و مناظره میان فخرالدّین رازی و افضل‌الدّین ابن غیلان، با مقدّمهٔ فارسی در شرح احوال مؤلّف و مقدّمه به زبان فرانسه از پروفسور ژان میشو (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۷۷).

۴۷ـ**الدّراسة التّحلیلیّة لکتاب الطّبّ الرّوحانی لمحمّد بن زکریّاالرّازی**، به زبان عربی و فارسی و انگلیسی، با متن‌چاپی پول کراوس و تصویر نسخهٔ خطّی دیگر، (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۷۸).

۴۸ـ**هزار و پانصد یادداشت در مباحث لغوی و ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم در اسلام**، (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۷۸).

۴۹ـ**رسالهٔ حنین بن اسحق به علیّ بن یحییٰ دربارهٔ آثار ترجمه شده از جالینوس**، متن عربی با ترجمهٔ کامل به زبان فارسی، با مقدّمه و تعلیقات و توضیحات و فرهنگ اصطلاحات، (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۷۹).

۵۰ـ**شرح حکمةالاشراق سهروردی**، محمود بن مسعود کازرونی معروف به علّامه قطب‌الدّین شیرازی، با همکاری عبداللّه نورانی، همراه با مقدّمه دربارهٔ سهروردی و قطب‌الدّین شیرازی (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۷۹).

۵۱ـ **پنجمین بیست گفتار در مباحث ادبی و فلسفی و کلامی و تاریخ علم و**

گزارش سفرهای علمی، (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۷۹).

۵۲ـ **حدیث نعمت خدا یا زندگی نامه و کتاب نامه**، ۳۱۲ صفحه مستخرج از کتاب محقّق نامه در دو مجلّد به اهتمام بهاءالدّین خرّمشاهی ـ جویا جهان‌بخش (انتشارات سینانگار ۱۳۷۹)

۵۳ـ **یادگار**، سیّد اسماعیل جرجانی، با مقدّمه و فهرست بیماریها و داروها و غذاهای داروئی (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۸۱).

۵۴ـ **دیوان غزلیّات و رباعیات و مقطّعات**، فتّاحی نیشابوری (سیبک)، با مقدّمه و فهرست لغات مفرد و مرکّب و تعلیقات و توضیحات، با همکاری کبریٰ بستان شیرین (انتشارات مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۸۱).

۵۵ـ **نصاب انگلیسی یا زبان‌آموز سنّتی ایران**، معتمدالدّوله فرهاد میرزا، به انضمام فهرست الفبائی لغات (مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی ۱۳۸۲).

هَـذا المُـحَقِّقُ، هٰـذِهِ أعْـمَالُهُ		یَالَیْتَ شِعْرِیْ هَـلْ أتَتْ آمَـالُهُ؟
محقّق این و آثارش چنین است		تمام آرزوهایش همین است؟

پیشگفتار چاپ دوّم

بیست گفتاری که از نظر شریف خوانندگان ارجمند می‌گذرد مجموعهٔ مقاله‌هائی است که در مجلّه‌های مختلف چاپ شده و یا سخنرانیهائی است که در دانشگاهها و مجالس علمی ملّی و بین‌المللی ایراد گردیده است و چون جریانهای علمی و فلسفی در طیّ زمانهای دراز در این سرزمین با یکدیگر پیوند و ارتباط داشته گرد آوردن این مقالات در یک مجلّد در حقیقت پیوستن رشته‌های مختلفی است که مجموع آنها سیر اندیشه و تفکّر علمی را در ایران و همچنین ارتباط حرکتهای مختلف فکری را با یکدیگر نشان می‌دهد.

موضوعات اصلی این مقالات فلسفه و کلام و فرق اسلامی و تاریخ پزشکی است که هر یک در مقاطع خاصّی با یکدیگر مرتبط می‌شوند زیرا فلسفه و طب در اسلام توأمانی هستند که **یرتضعان من لبنٍ واحد**. فلسفه پزشکی روح و طب فلسفهٔ بدن است و بنابر سنّت جالینوسی طبیب فاضل آن است که فیلسوف هم باشد و شیخ‌الرّئیس ابن سینا مصداق کاملی از این ملتقی‌البحرین است، و از جهتی دیگر فلسفه و کلام با هم در یک آبشخور گرد می‌آیند چه آنکه کلام بحث از ذات و صفات خدا و احوال ممکنات از مبدأ و معاد برطبق شریعت مقدّسهٔ اسلام می‌کند و قید اخیر است که کلام را از علم الهی فلسفه جدا می‌سازد و نمونهٔ بارزی که کلام و فلسفه در او به نحو اتم و اوفیٰ متّحد گشته استاد البشر خواجه نصیرالدّین

طوسی است و بالاخره اختلاف آراء در مسائل فلسفی و کلامی و مشربهای مختلفی که در اندیشه‌های خداشناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی پیدا شده فرقه‌های گوناگون کلامی و نحله‌های مختلف فلسفی را به وجود آورده است.

امّا ارتباط مقالات با یکدیگر، که با آن می‌توان ترتیب قرائت آنها را تعیین نمود، بدین صورت است که مقالهٔ سهم ایرانیان در تحوّل کلام اسلامی نشان دهندهٔ مکتبهای مختلف کلامی و نمایندگان مهمّ آن مکتبهاست و پس از آن مقالهٔ سعدی و قضا و قدر قرار می‌گیرد که مسألهٔ قضا و قدر و جبر و اختیار از مهمترین مباحث کلامی اسلام به شمار می‌رود و چون در کلام شیعه مسألهٔ امامت از مهمترین مسائل است. مقالهٔ مقدّمه‌ای بر **تلخیص الشّافی** شیخ طوسی که مسألهٔ امامت در آن بطور مستوفی بحث شده به دنبال آن قرائت می‌گردد. در قسمت فلسفه باید خواندن رسالهٔ ابن سمح در غایت فلسفه در مرتبهٔ اوّل قرار گیرد و سپس مقالهٔ **تلخیص نوامیس افلاطون** قرائت شود که الهام بخش فارابی در آثار متعدّد و در **مدینهٔ فاضله و ملّت فاضله** بوده است و ضمناً مقالهٔ اثر فارابی در فیلسوفان پس از خود بدنبال آن می‌آید و چون فارابی از حلقه‌های آغازین فلسفهٔ اسلامی است مطالعهٔ مقالهٔ **مفاتیح الغیب** ملّاصدرا که مؤسّس حکمت متعالیه است و در بسیاری از مسائل متأثّر از فارابی بوده نشان دهندهٔ تحوّل و تکامل اندیشه‌های فلسفی در اسلام است و این شکوفایی فلسفه در روند تاریخ به پایه‌ای می‌رسد که رشید الدّین فضل اللّه همدانی به ردّ مخالفان غزّالی می‌پردازد و ابوعبداللّه تبریزی **دلالة الحائرین** ابن میمون را مورد نقد و شرح قرار می‌دهد و خواندن این دو مقاله نمایانگر قدرت بحث و جدل و بررسیهای فلسفی در جهان اسلام است. در بخش تاریخ پزشکی مقالهٔ ترجمهٔ **تاریخ الاطبّاء والفلاسفهٔ** اسحق بن حنین آغاز علم پزشکی و بانیان نخستین آن علم را نشان می‌دهد. و مقالهٔ ترجمهٔ **رسالهٔ حنین ابن اسحق** نشانگر قدرت نیروی جذب علمی مسلمانان و پیشرفت آنان در فنّ

تفسیر و ترجمه و گزارش علوم اوائل می‌باشد و مسلّماً پس از قرائت این دو مقاله باید مقالهٔ مقام فلسفی محمّد بن زکریای رازی خوانده شود، زیرا او از نخستین کسانی است که میراث علمی گذشته را در قالب اسلامی آن منظّم ساخته و مصداق واقعی طبیب فاضلی است که فیلسوف هم بوده است، و مقالهٔ تجدید نظر در نام یکی از کتابهای رازی مسأله‌ای راکه تاکنون در تاریخ پزشکی و نیز نزد رازی شناسان مبهم بوده روشن می‌سازد، و مقالهٔ رازی در آثار بیرونی توجّه دانشمندی بزرگ را به همکار گذشتهٔ خود نشان می‌دهد، و مقالهٔ رسالهٔ ابوریحان در فهرست کتب رازی نمایانگر این حقیقت است که با وجودی که ابوریحان از بسیاری از عقائد رازی تبرّی می‌جسته علم و دانش او را چنان محترم می‌داشته که کتابهای او را هم همراه با کتابهای خود فهرست کرده است. در اسلام همچنانکه رازی متّهم به برخی از افکار الحادی است و گروهی معتقدند که نبوغ علمی او موجب شد که دشمنانش این افکار را بدو منسوب دارند، دانشمندی دیگر به نام ابن راوندی نیز به کفر و زندقه مشهور گردیده است و این شهرت بوسیلهٔ متکلّمان معتزله نشر یافته چه آنکه او از آنان کناره گرفته و بـه ردّ آن مکتبْ پرداخته است. در مقالهٔ ابن راوندی، او براساس منابع اهل سنّت معرّفی شده و چهرهٔ دیگری از او که بوسیلهٔ سیّد مرتضی علم‌الهدیٰ دانشمند بزرگ شیعه ترسیم شده و او را از آن اتّهامها تبرئه کرده در این مقاله ملاحظه می‌شود. رازی و ابن راوندی هر دو بوسیلهٔ متکلّمان اسماعیلی نیز مورد ردّ و نقض قرار گرفتند. داعیان اسماعیلی روش خاصّی در کوبیدن مخالفان خود داشتند. مقالهٔ اسماعیلیّه نه تنها این جریان را بلکه یک نهضت فکری که در ارتباط با تشیّع و همچنین به وجود آمدن حکومتی شیعی در مصر در برابر حکومت بغداد بوده است نشان می‌دهد و به دنبال آن مقالهٔ چهره مذهبی و دینی ناصرخسرو در دیوان می‌آید که از بزرگترین شخصیّت‌ها و داعیان بزرگ آن مذهب و از مخالفان سرسخت رازی بوده است.

در پایان امیدوار است که این معرّفی اجمالی کمکی به ترتیب خواندن این مقالات پراکنده بکند و از خوانندگان گرامی استدعا دارد که این خدمت ناچیز او را به تاریخ اندیشه و علوم اسلامی با دیدهٔ قبول تلقّی فرمایند و با یادآوری خطاها و اشتباهات او بر او منّت نهند. چه، آنکه آدمی در هر پایه‌ای که باشد از لغزش و سهو و نسیان برکنار نیست و به قول معروف: **إنّ الجواد قد یکبو وإنّ الصّارم قدینبو و إنّ الانسان محلّ النّسیان.**

گناه آید ز کیهان دیده پیران		خطا آید ز داننده دبیران
دونده باره هم در سر درآید		بُرنده تیغ هم کندی نماید

مهدی محقّق
تهران ـ بیستم دیماه ۱۳۶۲

اعتذار

در صفحهٔ ۳۱ این کتاب تفسیر **مجمع‌البیان** که از ابوعلی فضل‌بن حسن بن فضل طبرسی است در ذیل نام ابومنصور احمد بن علی طبرسی مؤلّف کتاب **الاحتجاج** آورده شده است. نسبت واحد و همزمان بودن این دو دانشمند شیعی موجب اشتباه برخی از بزرگان شده است. صاحب ریاض‌العلماء می‌گوید: «قد توهّم بعضهم بأنّ الاحتجاج لصاحب مجمع البیان أبی علی الفضل الطّبرسی و هو توهّم فاسد».

پیشگفتار چاپ اوّل

به نام آنکه جان را فکرت آموخت   چراغ دل بنور جان برافروخت

از چند سال پیش که درس «سیر عقائد اسلامی» در دورهٔ فوق لیسانس و دکتری زبان و ادبیات فارسی باین بنده واگذار شد هر ساله عادت بر این بود که یکی دو جلسه به ذکر مقدماتی در بارهٔ سیر دانش کلام و شرح حال و آثار و افکار متکلمان و همچنین اصول و مبانی مکتب‌های گوناگون کلامی پرداخته می‌شد سپس یکی از متون مهم کلامی اسلامی مانند «شرح باب حادی عشر علامهٔ حلی از فاضل مقداد» و یا «شرح عقائد نسفیهٔ ابوحفص نسفی از سعدالدین تفتازانی» و یا «الاقتصاد فی الاعتقاد غزالی» در مجلس درس خوانده و تفسیر می‌گردید. مطالبی که بعنوان مقدمه برای علم کلام و معرفی اجمالی مکتب‌های کلامی و شرح حال مختصر متکلمان بزرگ فراهم شده بود در مقاله‌ای گرد آمد و در ضمن مجموعه‌ای که وزارت علوم و آموزش عالی منتشر ساخت تحت عنوان «سهم ایرانیان در تحول کلام اسلامی»[1] چاپ شد و هر ساله نسخی از آن برای دانشجویان درخواست می‌گردید و وزارت علوم هم برایگان در اختیار آنان قرار می‌داد تا آنکه آن مجموعه نایاب شد و دانشجویان از نگارنده خواستند که آن مقاله و همچنین مقالات دیگری که در زمینهٔ اندیشه و عقائد اسلامی و معرفی فیلسوفان و متکلمان بزرگ و عقائد و آراء آنان در طی سالهای مختلف نوشته‌ام منتشر سازم ناچار مسؤول آنان اجابت و بیست مقاله چنانکه دیده می‌شود از مجلات و نشریات مختلف گردآوری و در مجموعه واحدی چاپ گردید.

۱- این مقاله توسط آقای پول اسپرا گمن Paul Spragman به زبان انگلیس ترجمه و در مجلهٔ فلسفی پاکستان، جلد ۸ شمارهٔ ۳، ۱ کتبر ۱۹۷۵، ص ۴۶-۱ تحت عنوان زیر چاپ شده است: The Role of Iranians in the Development of kalam, Pakistan Philosophical Journal, oct.1975, V.XIII, N.3

در این مجموعه هیچ گونه ترتیبی اعم از ترتیب تاریخ نگارش و یا ترتیب تاریخی مطالب مربوط و یا ترتیب موضوعات رعایت نگردیده تا خواننده را تفننی بوده باشد و نیز نگارنده مصمم بود که فصلی تحت عنوان «توضیحات و استدراکات» بر این مقالات بیفزاید و مطالبی را که در طی سال‌های دراز در بارهٔ موضوع هر یک از این مقالات فراهم کرده و همچنین اطلاعات علمی دیگری که بدست آورده و نیز اشتباهاتی را که مرتکب شده در آن فصل بگنجاند متاسفانه سفری که در پیش داشت او را از این عمل باز داشت و امیدوار است که در چاپ دوم آن فصل الحاقی ضمیمهٔ کتاب گردد.

از میان کسانی که برخی از این مقالات را خوانده و در آثار خود به آن ارجاع داده بودند استاد عالی مقام آقای پروفسور ژوزف فان اس استاد دانشگاه توبینگن آلمان (شرح حالی کوتاه از ایشان در مجلهٔ یغما، دی ماه ۱۳۵۳ به قلم ایرج افشار چاپ شده است) هستند و بهمین مناسبت حاضر شدند مقدمه‌ای به زبان انگلیسی بر این مجموعه بنویسند. مقدمهٔ ایشان در حقیقت نشان دهنده دریافت و برداشتی است که از این سلسلهٔ مقالات کرده‌اند و در ضمن آگاهیهای سودمند و مفیدی هم در همین مقاله کوتاه بما می‌دهند که معرف شخصیت علمی و علاقه ایشان به اندیشه و تفکر اسلامی ایرانی است و از این جهت بر خود لازم می‌داند که از ایشان تشکر کند و توفیق را بر ایشان آرزو نماید.

و همچنین از دانشمند بزرگوار آقای احمد آرام که با علاقه خاص علمی که مخصوص خود ایشان است مقدمهٔ پروفسور فان اس را به فارسی ترجمه کردند و فهمیدن آن را برای فارسی زبانان خاصه دانشجویان میسر ساختند شاکر است. و نیز از خانم ناهید کاشانیان دانشجوی فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران که با شوق و علاقهٔ وافر فهرست نامهای اشخاص و فرقه‌ها و کتابها و همچنین فهرست منابع و مآخذ را استخراج و منظم و مرتب ساختند سپاسگزاری می‌نماید.

در پایان از خوانندگان ارجمند خواستار است که اگر باشتباهی برخوردند از آن چشم پوشی نکنند و با اطلاع به نویسنده بر او منت نهند تا در چاپ دوم آن اشتباه‌ها اصلاح گردد.

مهدی محقق

تهران، چهاردهم مرداد ۱۳۵۵

مقدمهٔ بیست گفتار

از

پروفسور ژوزف فان‌اس

استاد دانشگاه توبینگن آلمان

ترجمه

احمد آرام

مدتی دراز مطالعات اسلامی در مغرب‌زمین بیشتر متوجه سرزمینهای نزدیك به اروپا، همچون مصر وشام و مغرب بود. و این طرز تحقیق، مخصوصاً از لحاظ شناسایی و ارزشیابی اسلام به‌عنوان يك دین نتایج نامطلوبی داشت. اکثریت منابعی که مورد تحقیق و تفحص قرار گرفته، نمایندهٔ طرز نگرش سنی واشعری بوده است؛ بدین‌ترتیب مذهب شیعه به‌عنوان يك انحراف و بد دینی، ویانهضت غیرعقلانی‌که مورد توجه‌اقلیتی بوده درنظر گرفته‌می‌شده‌است. فلسفهٔایرانی دورهٔصفویه‌که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است، عملاً ناشناخته مانده بود، درجناح غیر اشعری، مکتبهای فکری از قبیل ماتریدی‌که قرنها در ماوراءالنهر، پیش از آنکه به‌تصرف ترکان درآید، شکوفان شده بود، کاملا مورد غفلت قرارگرفته بود.[1] ایران به‌عنوان سرزمین شعر و هنر، ونه سرزمین طرز تفکرعقلی، شهرت داشت. کسانی بودندکه ایران رابه‌همین جهت دوست می‌داشتند، ولی این امر به هیچ‌وجه سبب‌آن نبودکه این سرزمین به‌صورت‌شایسته در معرض ارزیابی قرار گیرد.

هدف مقالات دکتر محقق‌که دراین مجموعه گردآمده، آن است‌که دراین‌طرزتصور

---

۱ - رك. کتاب «ماجرای اسلام»، نگاشتهٔ هوجسن (چاپ دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۴). جلد اول، ص ۳۹ به بعد

M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*

یکجانبه اصلاحاتی صورت بگیرد. سهم ایران در پیدایش وتکامل طرز تفکر اسلامی به صورت شایسته‌تری مورد بحث قرار گرفته است. (رك. فصل اول، صفحهٔ ۳ به‌بعد). این که همهٔ آثار متکلمان مسلمان تا نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری، و بیشتر کتابهای پس از این زمان، به‌زبان عربی نوشته شده، نباید این امر را از نظر دور دارد که جمع کثیری از نویسندگان آن آثار درمحدودهٔ امپراطوری قدیم ساسانی می‌زیسته و غالباً ازسنت عقلی آن بهره‌مند شده بوده‌اند. معتزلیان از بصره برخاستند، که شهری تأسیس شدهٔ در دوران اسلامی توسط اشراف عرب بود، ولی افکار ایرانی ایرانیانی که درآن می‌زیستند و به عنوان موالی به‌اعراب پیوسته بودند، سخت دراعراب ساکن این شهرنفوذ داشت.

کوفه که‌پایگاه دیگر استقرار یافتهٔ درعراق توسط خداوندگاران جدید این سرزمین بود، در نتیجهٔ وجود ساکنان یمنی متمدن آن ونیزمجاورت با بادیه، رنگ عربی خود را حفظ کرد، درصورتی که بصره، از آن جهت که مسکن قبایل مضری شمال جزیرةالعرب بود که چندان تمدن پیشرفته‌ای نداشتند، وارث وابستگیهای قدیمی این ناحیه باخراسان و شبه قارهٔ هند شد. قسمتی از ثروتمندی این شهربسته به‌وضع برجستهٔ‌آن به‌عنوان یك دریا بندر برسرراه بازرگانی هند بود؛ این شهرمرکز اداری نفوذ وتسلط برخراسان‌شد.[2] عده‌ای از روشنفکران آن، خواه از متکلمان و خواه اززهاد، ریشه دراساوره داشتندکه سواره نظام دورهٔ ساسانی بودند، و هرچند از نژاد ایرانی[3] نبودند، سخت تحت نفوذ ایرانی قرار گرفته بودند و به‌زبان فارسی تکلم می‌کردند.[4] موسی‌بن سیار اسواری، که یکی از نخستین متکلمان بصره بود و با معتزله ارتباط نزدیك داشت، درمجالس درس خود قرآن را به‌فارسی وعربی ترجمه وتفسیرمی‌کرد: به‌عربی برای اعراب، و به‌فارسی برای موالی[5] ظاهراً دانستن زبان فارسی میان متکلمان رواج داشته است، چه نظام می‌توانست معنی اسامی خاص فارسی را بفهمد[6] و عمو و استادش، ابوالهذیل علاف، برای توهین و تحقیر یکی از همکارانش، ابوبکراصم، که چندان از لحاظ افکار و عقایدش با اومیانهٔ خوشی نداشت، او را به‌لقب «خربان» خوانده بود.[7]

۲- از میان منابع متعدد، مثلاً، رك. به «الصلة بین التصوف والتشیع» کمال مصطفی الشیبی، (بغداد ۱۹۶۳/۱۳۸۲)، جلد اول، ۳۰۷ به‌بعد.

۳- و این‌خود یکی از دلایل آن است که اساوره، پیش از سقوط قطعی شاهنشاهی‌ساسانی، به‌اعراب پیوستند.

۴- رك. «محیط بصری وپرورش جاحظ» تألیف پلا (پاریس ۱۹۵۳)، ص۳۵ به‌بعد.

Ch. pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Gahiz*

۵- رك. «فضل‌الاعتزال» قاضی عبدالجبار (چاپ فؤادسید، تونس ۱۹۷۴)، ص۲۷۱.

۶- رك. «حیوان» جاحظ، جلد سوم، ص۴۵۱ به‌بعد.

۷- رك. «التنبیه والرد علی‌اهل‌الاهواء والبدع» ملطی (چاپ ددرینگ S,Dedering) ص۳۱/، (چاپ محمد زاهد الکوثری)؛ ص۳۹.

مثالهای دیگری درخارج‌بصره نیزمی‌توان یافت. ابوموسی‌عیسی‌بن صبیح(متوفی در ۸۴۱/۲۲۶)، که افکار معتزلی را درمیان مردم بغداد تبلیغ می‌کرد، به‌لقب فارسی «مردار»[۸] خوانده می‌شد. یک قرن بعد، دانشمند خراسانی، ابوالقاسم عبدالله‌بن احمد کعبی (متوفی در۹۳۱/۳۱۹) که دربغداد نزد خیاط درس خوانده بود، همچون پادشاه بی‌تاج متکلمان شناخته می‌شد.[۹]پدرش با عبدالله‌بن طاهر ارتباط شخصی داشت، واین عبدالله فرماندار مقتدر عباسیان بودکه تقریباً بالاستقلال بر خراسان فرمان می‌راند[۱۰] ابوالقاسم در جوانی دبیر محمدبن زید علوی خداوندگار زیدی طبرستان (متوفی در ۹۰۰/۲۸۷)[۱۱] بود. بیست سال بعد به‌وزارت‌احمدبن سهل‌بن هشام مروزی حاکم خراسان رسیدکه‌از طرف‌نصربن احمد سامانی،که‌خود دربلخ سکونت داشت[۱۲] برخراسان حکومت می‌کرد. دراین شهرتنها معاصر ودوستش، ابوزیدبلخی (متوفی در۹۳۴/۳۲۲)[۱۳] مقامی برابرباواوداشت. هنگامی که‌کعبی به‌نسف رفت، بزرگان شهر با احترام مقدم او راپذیره شدند و از اوخواستند تامجلس درسی داشته باشد[۱۴]. وی یکی ازگروه اندک‌شمارنخستین معتزلیانی‌است‌که همهٔ آثار آنان از دست نرفته است: «کتاب‌الاخبار» او در نسخهٔ قابل اعتمادی در دارالکتب قاهره موجود است[۱۵] و جزئی از « مقالات الاسلامیین » او که نویسندگان کتابهای فرق متأخرتر، همچون اشعری‌وقاضی عبدالجبار وعبدالقاهر بغدادی وشهرستانی ونشوان حمیری و ابن‌ابی‌الحدید وغیره ازآن فراوان نقل‌کرده‌اند، به‌تازگی توسط فؤاد سید در تونس به‌چاپ رسیده است.[۱۶] آثار دیگر او به‌صورت منتخباتی که برای رد نوشتن برآنها فراهم آمده، به‌دست ما رسیده است. بدبختانه از«کتاب فضائل

۸- رك. گولد تسهیر در «مجلهٔ آلمانی انجمن‌شرق ۳۶۲/۱۹۱۱/۶۵
I. Goldziher in *ZDMG*

۹- «امام اهل‌الارض». رك. «کتاب التوحید» ماتریدی (چاپ فتح‌الله خلیف، بیروت ۱۹۷۰)، ص۴۹.

۱۰- رك. «تاریخ بغداد»، جلد دوازدهم، ص۳۴۰

۱۱- رك. «امام‌القاسم‌بن ابراهیم» نگارش مادلونگ (برلین ۱۹۶۵)، ص ۱۵۹.
W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim*

۱۲- رك. «ارشاد الاریب» یاقوت (چاپ مرگولیوث D. S. Margoliouth)، جلد اول، ص۱۴۷

۱۳- همان منبع.

۱۴- رك. «تاریخ نسف» جعفربن محمد مستغفری منقول در «انساب» سمعانی، ۱۴۸۵ الف.

۱۵- رك. «تاریخ عربی» تألیف سزگین، جلد اول، ۶۲۳
F. Sezgin *Geschichte des arahischen Schrifttums*

۱۶- «فضل‌الاعتزال وطبقات المعتزلة» (تونس ۱۷۷۴)، ص ۶۳

خراسان» و «محاسن الطاهر»[17] که نمایندهٔ علاقهٔ وی به‌محیطی است که ازآنجا برخاسته است، چیزی جز قسمتهایی که از آن در جاهای دیگر نقل شده، وجود ندارد.

طرز نگرش «ایرانی» کعبی در تعیین وجههٔ نظر اونسبت به‌ابن‌راوندی، بزرگترین چهرهٔ مورد اختلاف درعلم‌کلام معتزلی، آشکار می‌شود، ودکتر محقق در دومقالهٔ خود موادی راکه دراین باره دردسترس‌بوده گردآورده‌است (رك. فصلهای ۱۱و۱۲، ص ۱۹۱ به‌بعد وص ۲۱۳ به‌بعد).

کعبی، برخلاف استاد بغدادیش خیاط و برخلاف سنت اعتزال بصری که معرف آن معاصروی جبائی وپسربانفوذش ابوهاشم بودند، به‌ابن‌راوندی به‌صورت‌کسی نظر نمی‌کرد که در بددینی به‌سرحد کمال رسیده وآهنگ برانداختن اسلام دارد، بلکه به‌چشم یك معتزلی همکار می‌نگریست که بیش ازخرده‌گیری متعارف مستحق نکوهشی نیست. وی‌در خصوص‌اعتقاد ابن راوندی به‌علیت تولدی ونیزدرخصوص مخالفت اوبا این‌نظر جاحظ که قرآن خالی از اضافه و نقصان است، به او تاخته[18] و به‌اصلاح بعضی اشتباهات وی در «کتاب‌الجدل» پرداخته است، ولی هرگز درصدد ردکردن نوشته‌های بددینانه‌ی وی، همچون «کتاب التاج» و «کتاب‌الزمرد» و «نعت‌الحکیم» و «کتاب‌الدامغ»، که معتزلیان عراق تمام توجه خود را به‌آنها معطوف می‌داشتند، برنیامده بوده است. می‌توان چنان تصورکرد که کعبی به‌آن‌کتابها به‌همان منظورکه توسط ابن راوندی نوشته شده بودنگاه می‌کرده است، وآنها را تمرینهای جدلی دربارهٔ موضوعی مورد شك می‌دانسته است که چون‌جوان هوسباز متکلم ماوراءالنهری هنگام درآمدن به‌بغداد، چنانکه اشتیاق داشت خوشامد گویی ندید، برای‌متزلزل‌ساختن حس‌اعتماد به‌نفس متکلمان عراقی به‌تألیف‌آنها پرداخت. باچنین نظری، کعبی پیش‌ازشریف مرتضی درکتابش «الشافی فی الامامة»، قضاوتی همچون قضاوت وی را دراین باره‌ترجیح نهاده بود (درکتاب حاضر به‌صفحهٔ ۷۰ به بعد رجوع شود).

حتی‌می‌توان این سؤال‌را مطرح کرد که:آیا برداشت مخالفان عراقی بریك سوء فهم عمدی متکی‌نبوده است؟ این گمان باطرز برخوردی تأیید می‌شودکه ماتریدی، متکلم دیگر ایرانی، که‌کمتر ازیك نسل ازکعبی جوانتر بود، نسبت به‌او رواداشت. ماتریدی درسمرقند می‌زیست، و چنانکه به‌خوبی دانسته است، در محفل حنفیان ماوراءالنهر که خود به‌آن تعلق داشت پرورش یافت؛ در اینجا عکس‌العمل نسبت به‌طرز تفکر معتزلی

۱۷- رك. «کشف الظنون» حاجی خلیفه(استانبول ۱۹۷۱)، ص ۱۶۰۸، و«فهرست» ابن‌الندیم (در: «بعضی از متنهای تاکنون چاپ نشده...) به‌اهتمام فوك در «اهدانامهٔ محمد شفیع، لاهور ۱۹۵۶)، ص ۷۲

J. Fuek in *Mohammad Shafi Presentation Volume*

۱۸- رك. به نقلهایی‌در«تثبیت دلائل النبوة»قاضی عبدالجبار(چاپ عبدالکریم‌عثمان، بیروت، بدون تاریخ) ص ۶۲ و ۵۴۸

همان‌گونه بود که اشعری نسبت به معتزلیان عراق داشت. حتی به‌صورتی صریحتر از کعبی، و به‌صورتی مثبت از ابن راوندی همچون کسی نقل کرد که ابوعیسی وراق، یکی دیگر از آن گروه بددینان مشهور را که بدون دلیل کافی مورد لعنت اهل‌تسنن متأخرتر قرار گرفته، رد کرده است.

معتزلهٔ عراق میان ابن‌راوندی و ابوعیسی وراق به چندان تفاوتی قائل نبودند ، و بدتر از آن اینکه، برخلاف آنچه اکنون برما مکشوف است، میان مناظرات وراق و رد پای ابن راوندی فرق نمی‌گذاشتند. براهینی که از «کتاب‌التوحید» ماتریدی به‌دست می‌آید، کاملا برما ناآشنا نیست، چه از آنها، لااقل ازطریق قطعاتی که ابن راوندی در «کتاب‌الزمرد» خود نقل کرده، ودر رساله‌ای ازداعی اسماعیلی المؤید فی‌الدین (متوفی در ۴۷۰/۱۰۷۸) برجای‌مانده، و پاول کراوس آن‌را درمقاله‌ای عالمانه در «مجله‌مطالعات شرقی» ۱۴/۱۹۳۴ منتشر کرده‌است، آگاهی داریم. ولی آنچه درآنجا به صورت افکار بددینانهٔ ابن راوندی معرفی شده، از برکت نظایر آنها که در ماتریدی نقل شده، معلوم می‌شود که ساخته و پرداختهٔ ابوعیسی وراق بوده است. به نظر نمی‌رسد که مؤید متن اصلی را دیده باشد، بلکه اطلاع وی از طریق رویه‌ای بوده است که درآن گزارش ابن راوندی از براهین ابوعیسی به‌عنوان نظرخود وی تلقی شده، وآشکارا ازآوردن ضدبرهانهای وی خودداری شده است. این امر لااقل توضیحی ممکن ــ وشاید بسیار محتمل ــ از معمای ابن راوندی است . «کتاب‌التوحید» ماتریدی آشکارا نشان می‌دهد کــه ابن راوندی نمی‌خواسته است خود را به‌جای ابوعیسی بگذارد؛ حتی دریك جا (ص۱۹۷؛ درکتاب حاضر رك. ص۲۱۷) وی را مانوی خوانده است. ولی البته نباید این اتهام را چندان جدی بگیریم؛ این نیز سخنی جدلی بوده است، نه اینکه باآن بیان وصفی شده باشد. ابوعیسی ازمذهب مانوی اطلاع کامل داشت، وبیشترآنچه نویسندگان فرق دربارهٔ این مذهب نوشته‌اند ، مأخوذ ازگزارشهای اواست[۱۹]. ولی این بدان معنی نیست که وی مانوی بوده است؛ تنها این امر رانشان می‌دهد که به‌آسانی می‌شده است وی را به‌اندیشه‌های مانویان منسوب کنند.

علاوه براین، این هــردو متفکر از آن جهــت سوءظن همکاران عراقی خود را بر انگیختند که تمایلات شیعی داشتند. دراین مورد نیز باید باپژوهش‌بیشتروضع‌روشن‌ترشود. معتزله همیشه ضد شیعی نبودند، واندکی پس از آن گروه‌کثیری از هوا خواهان بغدادی نهضت معتزلی از میان متکلمان امامیه برخاستند.[۲۰] شاید پس ازپایان یافتن «محنه»، با

۱۹ـ رك. «تطبیق مانویت براسلام (ابوعیسی الوراق)» در «مجلهٔ آلمانی انجمن شرق» ۱۰۹/۱۹۵۹/۸۲ به‌بعد، نوشتهٔ کولپه.

C. Colpe, *Anpassung des Manichaismus an den Islam* (*Abu ʻIsa al-Warraq*) in:ZDMG

۲۰ـ رك. «کلام امامی و معتزلی» نوشته مادلونگ درکتاب «شیعهٔ امامیه» (پاریس ۱۹۷۰)، ص۱۳ به‌بعد.

W. Madelung, *Shiʻisme Imamite*

تدابیر ضد شیعی‌متوکل عباسی، دیگر معتزلیان نمی‌خواستند باداشتن ارتباط باشیعه‌خود را به‌خطر بیندازند، واین راوندی‌که از سرزمینی دیگر آمده بود به‌چنین احتیاط‌کاریها در آنجا ضرورتی نداشت، به‌این وضع اعتراض می‌کرد. آیا چنان نبوده است که وی از گونه‌ای ازمذهب تشیع پیروی می‌کرده که خصوصیات آن مورد اعتراض عراقیان‌بوده است؟ خیاط به‌این مطالب اشاره‌کرده است‌که ابن راوندی به‌گروهی پیوسته بودکه‌منکر مالکیت وتجارت‌بودند[21]، وآنان زهادی‌بودندکه روابط معتزلی خودرا به‌مرداروجعفربن حرب قصبی باز می‌گرداندند. ظاهرا ابن راوندی چیزهایی ازآنان فراگرفته بود، ولی بعدها از آنان وهمچنین از محافل دیگر بغداد برید.[22] آنان آشکارا همان کسانند که در منابع دیگر زیر عنوان «صوفیة‌المعتزلة»[23]ذکر شده‌اند، ودر بارهٔ نبوت اعتقادات خاصی داشتند که مورد حملهٔ قاضی عبدالجبار در کتابش «تثبیت دلائل‌النبوة» قرار گرفته بوده است.[24] قاضی چنان دوست داشته‌است‌که ابن‌راوندی وابوعیسی وراق را، همراه با دوتن ازاشخاص مورد اختلاف وابسته به‌این‌گروه، یعنی ابوحفص حداد[25] وابوسعید حصری[26] درکنار یکدیگر ذکرکند. ولی این کتاب بیطرفانه نوشته‌نشده، و جزئیات چندان مشوش است‌که برای‌ما چیزی جزحدس باقی نمی‌ماند.

* * *

مذهب شیعه در ایران همیشه منحصر به‌شیعهٔ امامیه نبوده است. در دیلم و طبرستان امیرنشینهای زیدی وجود داشت‌که اکنون در نتیجهٔ تحقیقات مهم مادلونگ دربارهٔ آنها اطلاعات بیشتری در اختیار داریم.[27] علاوه براین، اسماعیلیان نیز بودند که در فصل

۲۱- این معنی‌با اصطلاح «تحریم المکاسب» بیان‌شده بوده‌است؛ رك.«کتاب‌الانتصار» خیاط (چاپ آلبرت نادر، بیروت ۱۹۵۷)، ص ۷۷.

۲۲- همان منبع، ص ۷۲.

۲۳- رك. «اصول النحل» ناشی اکبر (چاپ فان‌اس در «فرق نویسی قدیم معتزله»، بیروت ۱۹۷۱)، § ۸۲

J. van Ess in, *Fruhe mu'toazilitische Haresiographie*

۲۴- رك. ص ۱۲۸، ۱۲۹، ۲۳۲، ۳۷۱، ۳۷۴، و غیره

۲۵- نام وی عمربن زیاد بود (رك «فهرست» ۲۳۲)؛ بنابراین وی با صوفی معروف نیشابوری، ابوحفص حداد، یکی نیست که نامش عمربن سلم یا عمربن سلمه بوده است (رك. «طبقات‌الصوفیه» سلمی (چاپ نورالدین شریبة، قاهره ۱۳۷۲/۱۹۵۳، ص ۱۱۵). خیاط ازوی به‌عنوان استادابن راوندی یادکرده است (رك«انتصار»، ص۷۳

۲۶- حسن‌بن علی‌بصری (رك. «تثبیت»، ۲۳۲)، ابن‌الندیم وی را صوفی معتزلی هوا خواه علویان توصیف‌کرده، ونسبت او را حضری نوشته است («فهرست» چاپ فوك، ۷۱).

۲۷- «امام قاسم‌بن ابراهیم و اصول و عقاید زیدیه» (برلین ۱۹۶۵)، مخصوصاً صفحهٔ ۱۳۵

Der Imam al - Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen

سیزدهم کتاب دکتر محقق (ص (۲۳۱ به بعد) به تفصیل از آنان سخن گفتهٔ شده است. مدت درازی، به‌علت فقدان منابع اصلی، پژوهش دربارهٔ اسماعیلیه باموانعی روبه‌رو بود. پس از جنگ جهانی دوم عدهٔ زیادی متون دردسترس دانشمندان قرارگرفت، و این در نتیجهٔ چاپ شدن متنهایی توسط کامل حسین (مخصوصاً درسلسلهٔ مخطوطات الفاطمیین، قاهره) و حسین حمدانی وعارف تامر ومصطفی غالب وآصف فیضی وهانری کوربن و دیگران بوده است. سهم فلسفهٔ ایران درطرز تفکر فاطمیان بهتر شناخته شد. درایران بودکه اسماعیلیان اندیشه‌های نوافلاطونی‌را فراگرفتند، وبا این کار نظام‌مذهبی خودرا به‌قالبی تازه‌ریختند. ابوعبدالله نسفی، که ظاهراً نخستین کسی بوده‌که دراین راه گام نهاده‌است؛ ازهمان شهری بودکه کعبی، یك نسل پیش از وی، درآن مجلس درس وخطابهٔ عمومی‌داشت؛ باوی به‌سال ۹۴۲/۳۳۱ درترکستان به‌قتـل رسید. بدین ترتیب او معاصری از فارابی می‌شود که از مشرب فلسفی مشابهی پیروی می‌کرد، و زادگاه خـود فاراب را درآسیای مرکزی ترك گفت وبه‌بغداد[28] وسپـس به‌حلب ودمشق رفت. «کتاب‌المحصول» نسفی، که قدیمترین سند ازطرز تفکر نوافلاطونی درچارچوب اسماعیلی است، به‌شکل کامل موجود نیست، ولی فقرات متعددی از آن درنوشته‌های اسماعیلی متأخرتر موجود است. اینها به‌زودی توسط اسماعیل پوناوالا از دانشگاه کالیفرنیا، لوس آنجلس، منتشر خواهد شد. گذشته‌از نسفی، چندین شخصیت دیگر دارای همین زمینهٔ فکری، باتحقیقات جدید درروشنی بیشتر قرار گرفته‌اند. اکنون اطلاعات ما دربارهٔ ابوحاتم رازی (متوفی در ۹۳۳/۳۲۲)[29] و ابویعقوب سجستـانی (متوفی پس از ۹۷۱/۳۶۱)[30] که هردو شاید تکامل طرز فکری بودندکه بانسفی آغـاز شده بود و هریك به‌صورتی به‌اهمیت او اعتراف کرده‌اند، بسیار بیشتر شده است. حمیدالدین کرمانی (متوفی پس‌از ۱۰۲۱/۴۱۱)، که نظام نسفی راتغییر

۲۸- چون منابع دربارهٔ حیات فارابی بسیاراندك است، به‌حدس می‌توانیم چنان‌فرض کنیم‌که‌فارابی درسنی زادگاه خود را ترك‌گفته بودکه از سنت‌کلامی ـ فلسفی آنجا متأثر شدهٔ بود. رك. «احوال و افکار فارابی» (ترجمهٔ رضا داوری)، نوشتهٔ والزر (R. Walzer)، در «مجموعهٔ بحث تحقیقی در باره ابونصر فارابی» (تهران ۱۹۷۵)؛ نیز «الفارابی عربی الموطن والثقافة» از ناجی معروف (بغداد ۱۹۷۵)، و دیگر نشریات مهرجان الفارابی در بغداد.

۲۹- رك. «تاریخ‌عربی» سزگین، جلد اول، ص۵۷۳

۳۰- رك. همان منبع، ص۵۷۴. دوکتاب مهم وی به‌تازگی انتشار یافته است: «کتاب الینابیع» (چاپ هانری کوربن در «سه رساله اسماعیلی»، تهران۱۹۶۱، *Trilogie Ismaelienne* و چاپ مصطفی غالب، بیروت ۱۹۶۵) و «کتاب اثبات النبوة» (چاپ عارف‌تامر، بیروت ۱۹۶۶)، این هردوکتاب به‌صورت وسیع توسط ناصرخسرو در «وجه دین» اومورد استفاده قرارگرفته بوده است.

داد، وبه‌جای ثنویت عقل ونفس که معرف جهانشناسی نسفی بود، اندیشهٔ صدور عقلهای دهگانه را قرارداد، شایستهٔ آن است که در رسالهٔ خاصی مورد بحث قرار گیرد. هنگامی که وی به‌عنوان حجة‌العراقین یعنی داعی عراق عرب و عراق عجم در ۴۰۵ به‌قاهره آمد، باتوقعات مسیحایی روبه‌روشد که رفتار عجیب وغریب الحاکم خلیفه (۳۸۶/۹۹۶ - ۴۱۱/۱۰۲۰)[۳۱] آنها را برانگیخته بود، وچند سال بعد ناچارشد دربرابر تحقیقات پریشان حسن بن حیدره، ملقب به اخرم که از فرغانه برخاسته بود، در برابر الوهیت حاکم، قیام کند.[۳۲] قطعاً تصادفی نیست که همه آن کسان که مسئول انفجار ناگهانی این قدرت اساسی مکنون در مذهب اسماعیلی بودند، وچیزی را بنانهادند که بعدها دین تازهٔ طایفهٔ دروز شد، منشأ ایرانی داشته‌اند، که علاوه براخرم، از آن جمله‌اند: محمدبن اسماعیل درزی که درزیان از وی نام گرفته‌اند و بخارایی بود، و نسبت او چیزی جزهمان کلمهٔ فارسی درزی به‌معنی خیاط نیست که مصریان آن را نا درست شنیده بودند؛ و دیگر حمزةبن علی که مؤسس واقعی نهضت بود ودر زوزن حرفهٔ نمدمالی داشت[۳۳]. کمترین شکی نیست که، درآن‌حال که قبایل بربرمغرب وسیلهٔ دست یافتن فاطمیان به‌قدرت بودند، ایرانیان طرز فکر و اندیشه‌ورزی (ایدئولوژی) این امپراطوری را طرح‌ریزی می‌کردند

یك نسل بعد، درزمان المستنصر (۴۲۷/۱۰۳۵ - ۴۸۷/۱۰۹۴)، داعی المؤید فی‌الدین که حدود ۳۹۰/۱۰۰۰ درشیراز به‌دنیاآمده وپدرش، موسی‌بن داود داعی الدعاة فارس بود، برصحنهٔ عقلی فاطمیان حکومت می‌کرد.[۳۴] چنان به‌نظر می‌رسد که انگیزندهٔ فتنهٔ بساسیری سردار ترك در عراق، برضد طغرل بیك سلجوقی که می‌خواست جای خالی آن بویه را در عراق پرکند، همین مؤید فی‌الدین بوده است؛ پولی راکه مستنصر برای بساسیری فرستاده بود ونیز حکم انتصاب بساسیری را وی باخود آورد وبه‌او رسانید.[۳۵] «مجالس» معرف اوکه شماره‌آنها ۸۰۰ وبزرگترین مواعظ اسماعیلی موجوداست، اکنون دردوچاپ جداگانه‌دردست‌انتشاراست[۳۶] معاصروی، ناصرخسرو (متوفی در۳۹۴/۱۰۰۴)،

۳۱- رك. کتابش «رسالة مباسم البشارات» چاپ محمدکامل حسن درکتاب «طائفة الدروز»(قاهره ۱۹۶۲)، ص ۵۵، وچاپ مصطفی غالب درکتابش «الحرکات الباطنیة فی الاسلام» (بیروت، بی‌تاریخ)، ص ۲۰۵.

۳۲- رك. «رسالة الواعظة» کرمانی، چاپ محمدکامل حسین در «مجلة کلیة الاداب»، قاهره ۱۵/۱۹۵۲.

۳۳ رك.، فعلا، به‌مقالهٔ برایر در «مجلهٔ اسلام» ۵۲/۱۹۷۵/۶۶
D. Bryer, in Der Islam

۳۴- رك. به‌ترجمهٔ احوال وی به‌قلم خوش، «سیرة المؤید فی الدین داعی الدعاة»، چاپ کامل حسین، قاهره ۱۹۴۹

۳۵- رك. همان منبع، ۱۶ و ۲۲ نیز در فهرست همین کتاب ذیل نام بساسیری.

۳۶- چاپ مصطفی غالب (جلد اول، بیروت ۱۹۷۵) و چاپ حاتم حمیدالدین (جلد اول، بمبئی ۱۹۷۵، تنها به‌صورب چند نسخهٔ مقدماتی).

که مدت درازی دربلخ می‌زیست، به‌مصرسفر کرد و، میان سالهای ۴۳۷/۱۰۴۵ و۴۴۴/ ۱۰۵۲، به‌دیدار «امام» خود المستنصرشتافت. دیوان بزرگی که‌ازوی برجای مانده، به عنوان منبع اطلاعی دربارهٔ مذهب اسماعیلی وعلم کلام این مذهب در فصل چهاردهم (ص۲۷۹ به بعد) موردبحث‌قرار گرفته‌است. همان‌گونه‌که حمیدالدین کرمانی حجة‌العراقین بود؛ ناصر خسرونیز حجت خراسان بـود (ص۲۹۲)؛ این عنوان منزلت بزرگ اورا در سلسلهٔ مراتب داعیان اسلامی نشان می‌دهد. بنابر این وی حق داشته است‌که از جنبهٔ روحانی خود را«علوی»بخواند؛ وظاهراً ایوانوف‌که اورا سیدی ازاخلاف حضرت علی فرض کرده، براشتباه بوده است (فصل۱۹، ص۳۵۹).

وی از وضع دینی درمصرـ وشاید دربغدادـ کاملا آگاهی داشت. مثلا، در دیوان خود به‌این مطلب اشاره‌کرده است‌که جهودان خیبر، یا به‌صورت درست‌تراخلاف آنان، به‌سندی تمسك جستندکه آنان را از پرداخت جزیه معاف کرده بود (رك.ص۲۸۰). این یك مطلب جزئی بااهمیتی است‌که در منابع دیگر نیز به‌آن اشاره شده است. البته‌فقهای مسلمان‌ازاین مطلب‌آگاهی داشتندکه‌فرمان خدا برای گرفتن جزیه‌ازاهل‌کتاب‌که درسورهٔ «توبه» آیهٔ ۲۹ آمده، درسال ۹از هجرت، یعنی پس‌از فتح خیبر وبستن پیمان بامردم‌آن در سـال ۷هجری،۳۷ به‌پیغمبر (ص) وحی شده بوده است. ظاهراً جهودان ازاینجا چنین استنتاج‌کرده بودندکه ساکنان خیبر نسبت به‌دیگر همدینان ایشان در جامعهٔ اسلامی‌بایداز مزایای خاص بهره‌مند باشند. وبه‌همین دلیل بودکه حاکـم خلیفهٔ فاطمی صریحاً آنان‌را از زجرو آزارهایی‌که می‌داد معاف‌کرده بود۳۸. درکتابدان کتابهای مندرس کنیسهٔ قاهره که تاریخ اغلب نسخه‌های‌آن به‌حدود عصر حاکم می‌رسد، سندی یهودی به‌انشای عربی وخط عبری موجود است‌که، چنانکه ادعا می‌شود ، توسط حضرت علی (ع) نوشته شده

۳۷- رك. «احکام اهل‌الذمة» ابن قیم‌الجوزیة (چاپ صبحی صالح، دمشق ۱۳۸۱/ ۱۹۶۱)، جلد اول، ص ۶.

۳۸- رك. «وقایعنامهٔ» (*Chronicon*) یحیی‌بن سعید انطاکی (چاپ لوئیس شیخو)در «مجموعهٔ نوشته‌های مسیحیان شرقی، قسمت‌عربی» جلد سوم، ۷؛ پاریس ۱۹۰۹، ص ۱۸۷،

L. Cheikho e.a. in: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Script Ar.*

که در آن به‌اخلاف جهودان خیبر به‌صورت جمع «الخیبریة» اشاره شده است (رك. «ذیل قوامیس عرب» دوزی، جلد اول، ۴۱۵).

Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes*

همین صورت را شاید بتوان در «اتعاظ الحنفاء»مقریزی، جلد دوم (چاپ محمد حلمی محمد احمد، قاهره ۱۳۹۰/۱۹۷۱)، ص ۹۳ نیزخواند.

وسلمان فارسی و عمار بن یاسر و دیگران به‌عنوان گواه آن را امضا کرده‌اند.[۳۹] اندکی پس از آن جهودان بغداد سند مشابهی ساختند که تنها تفاوت آن با نسخهٔ قاهره در این بود که به‌جای گواهان شیعه گواهان سنی، و از جمله معاویه، آن‌را امضا کرده بودند. همین تفصیل اخیر بود که خطیب بغدادی (متوفی در ۱۰۷۱/۴۶۳) را بر آن داشت که این سند ساختگی را رسوا کند، چه در تاریخ ادعائی سند، هنوز معاویه به‌اسلام نگرویده بود.[۴۰]

مقارنات این حادثه نشان می‌دهد که درزمان خلافت قائم (۴۲۲/ ۱۰۳۱- ۴۶۷- ۱۰۷۵)، و در وزارت ابن مسلمه (میان ۱۰۴۵/۴۳۷ و ۱۰۵۸/۴۵۰)، یعنی در زمان حیات ناصر خسرو اتفاق افتاده بوده است. این یکی از جاهایی است که دیوان او حوادث جاری را منعکس می‌کند، و باید به‌خاطر داشت که توجه به‌این اشعار در هر کوششی که برای بازسازی تاریخ اسماعیلیه صورت بگیرد، کمال ضرورت را دارد. متأسفانه هنوز تاریخ خوب و باب‌روزی از اسماعیلیان دراختیار نداریم ؛ در حال حاضر باید این تاریخ را از به‌هم پیوستن تحقیقات تفصیلی معدودی کسان، همچون مادلونگ[۴۱] یا استرن[۴۲] متوفی به‌دست بیاوریم. هنوز باید منتظر مطالب شگفت‌انگیز تازه باشیم. مثلا، چه‌کس انتظار آن داشت که شهرستانی که درنظر همهٔ ما به‌عنوان نویسندهٔ باهوش- ونه روی هم رفته قابل اعتماد ـ احوال‌فرق اسلامی ومؤلف خلاصه‌ای از علم کلام اشعری معرفی‌شده[۴۳]،

۳۹- رك. مقالهٔ هیرشفلد در «مجلهٔ سه ماهانهٔ یهودی» ۱۶۷/۱۹۰۳/۱۵

H. Hirschfeld in: Jewish Quarterly Review

ومقالهٔ اشپرن‌بر درمجلهٔ تحقیقات سمینار زبانهای شرقی۱۹/۱۹۱٦/۴۵.

J. Sperber in MSOS.

نیز «مجموعة‌الوثائق السیاسیة» محمد حمیدالله (قاهره ۱۳۷۷)، ص۵۹.

۴۰- رك. ارشاد الاریب» یاقوت، جلد اول، ص ۲۴۷.

۴۱- رك. مقالهٔ وی زیر عنوان «فاطمیان و قرامطهٔ بحرین» در مجلهٔ «اسلام» ۳۴/ ۳۴/۱۰۵۹

W. Madelung: *Fatmiden und Bahrainqarmeten*, in: Der Islam

و مقالهٔ دیگرش «مسئله امامت در معارف اسماعیلی نخستین» مندرج در «اسلام» ۳۷/ ۴۳/۱۹٦۱

Das Imamat in der Fruhen ismailitischen Lehre.

ونیز تحقیق عالی وی مندرج در چاپ دوم «دائرة‌المعارف‌اسلام» زیرعنوانهای «اسماعیلیه» و «قرامطه».

۴۲- رك. به‌کتابنامهٔ او در «مجلهٔ تحقیقات سامی» (Jsst) ۲۲۶/۱۹۷۰/۱۵. مجموعه‌ای از مقالات چاپ ناشدهٔ استرن دربیت‌المقدس انتشار خواهد یافت (۱۹۷٦).

۴۳- رك. به «ملل و نحل» وی (بهترین چاپ توسط محمد فتح‌الله بدران، ۲ جلد، قاهره ۱۳۷۱/۱۹۵۱- ۱۹۵۵/۱۳۷۵)، و نیز کتاب دیگرش، «نهایة الاقدام فی‌علم‌الکلام» (چاپ گیوم A. Guillaume، آکسفورد ۱۹۳۱).

علاوه براینها تفسیری باتمایلات اسماعیلی غیر قابل تشکیک نوشته باشد.۴۴

***

دراین امرنمی‌توان شك کرد که تمدن‌ایران در قرون وسطی همان اندازه خصوصیت فردی خود را داشت که درزمان حاضر دارد. ولی، بیش ازامروز، جزئی ازجهان اسلامی تقسیم ناشده با مرزهای سیاسی وزبانی بود که درآن هنوزکمال مطلوب خلوص ملی اثر خودرا برزندگی عقلی برجای نگذاشته بود. بنابراین، سهم ایرانی را درفرهنگ اسلامی به‌آسانی نمی‌توان معین کرد۴۵. دریك چیز شك نیست: درعلم‌کلام وفلسفه، ونیز در فقه وعلوم، فکر اسلامی به‌وسیلهٔ زبان عربی بیان می‌شد؛ به‌همین جهت اکثریت‌کتابهایی‌که دراین زمینه‌ها در ایران نوشته‌شده ازلحاظ ظاهر تفاوتی با آثار تألیف شدهٔ در عراق و شام ومصر یا مغرب ندارد. هنوز هم این مطلب صحت دارد، ولی استثناهای آن از آنچه اسلام‌شناسان اروپایی تصور می‌کنند بیشتر است۴۶. طرز تفکر ایرانی در علم کلام به لباس زبان فارسی بیشتردرشعرجلوه‌گرشده‌است، وحتی‌آنجاهائی نیزکه اندیشه‌ها، همچون در متنهای صوفیانه، به‌صورت نثرفارسی بیان شد، روح شاعرانه‌ای‌که درآن به‌کار رفته، بروضوح صلب روش عربی ومصطلحات غلبه دارد۴۷.

ناصرخسرو خود مثالی دراین زمینه است، وسعدی‌که درفصل دوم (ص۲۵ به‌بعد) توسط دکتر محقق مورد بحث قرارگرفته، نمونهٔ دیگری است. اشاره‌های وی به‌ارادهٔ قهار وتقدیر الاهی در بارهٔ هرچه برروی زمین اتفاق می‌افتد، جزئی از سنتی طولانی است‌که بازشناختن عناصر ایرانی وعربی آن از یکدیگر آسان نیست. اعتقاد به‌سرنوشت وتقدیر جزئی از مفهوم ایرانی قدیمی خدای متعال بود، چه به‌اعتقاد ایرانیان باستانی، خدای آسمان از طریق دوران ناگزیری وتغییر ناپذیرگنبد فلکی (گردش آسمان یا چرخ

۴۴- رك. به‌ملاحظات محمد رضا جلالی نائینی درمقدمهٔ وی برچاپی‌که از ترجمهٔفارسی ملل ونحل توسط‌افضل‌الدین ترکهٔ اصفهانی نوشته است (چاپ دوم، تهران ۱۹۵۷/۱۳۳۵)، ص ۱۳. شهرستانی عنوان داعی‌الدعاة داشته است.

۴۵- رك.، مثلا، به‌عنوان نوعی از تضاد، به‌اندیشه‌هایی که توسط ناجی معروف در کتابش «عروبة العلماء المنسوبین الی البلدان العجمیة فی المشرق الاسلامی»، جلد اول (بغداد ۱۹۷۴).

۴۶- رك. «مقام آثار فلسفی ایران در سنت فلسفهٔ اسلام» نوشتهٔ سید حسین‌نصر، در «مقالاتی در فلسفه و علم اسلامی»، تدوین حورانی (البنی ۱۹۷۵)، ص ۶۷ به‌بعد.

G. Hourani, *Essays on Islamic Philosophy and Science*

۴۷- رك. اشارات متناسبی درمورد عین‌القضاة همدانی توسط لندولت در: «تمدن و فرهنگ ایرانی» تدوین ادامز (مونرآل ۱۹۷۲)، ص ۲۹.

H. Landolt in: *Iranian Civilization and Culture* ed. Ch. J. Adams

فلك شعر فارسی)۴۸ متجلی می‌شود. فردوسی این اندیشه را در شاهنامه گرفته وبرای آن درایران مسلمان وزن خاص قائل شده است۴۹. ولی اندیشه‌های مشابهی دراشعار دوران جاهلیت عربی نیز دیده می‌شود۵۰. بعید نیست‌که مفهوم «جاهلی» دهر، یعنی سرنوشت درچهرهٔ زمان، منعکس‌کنندهٔ زروان ایرانی بوده باشد،که مفهوم مرکزی دین زروانی و مدت چندین قرن رقیب جدی ثنوی‌گری زردشتی بوده است۵۱. و در خود اسلام مسئله تقدیر ومسئولیت آدمی در برابر گناهانش ، چنانکه دکترمحقق به‌حق بیان‌کرده است (ص ۴۹ به‌بعد)، از نخستین موضوعات موردبحث درعلم‌کلام بوده است. کهنترین متن‌کلامی موجود- اگر مجاز باشیم‌که صحت آنرا بپذیریم- دراین باره بحث می‌کند، و آن کتابی است که یکی از نواده‌های حضرت علی (ع)، به‌نام حسن‌بن محمدبن الحنفیه، در زمان خلافت عبدالملك، اندکی پس ازسال ۷۵ هجری در رد قدریه نوشته است۵۲.

اصالت ایران در فلسفه به‌صورتی آشکارتر در دوران صفویه و در مکتب اصفهان نمایان شد؛ واطلاع ما براین واقعیت نتیجهٔ تلاشهای فراوان هانری‌کوربن بوده است- بنا براین ملاصدرا (متوفی در ۱۰۵۰/۱۶۴۰)،برجسته‌ترین چهره در این زمینه، دراین کتاب موردغفلت قرارنگرفته‌است۵۳. مقدمه و فصل اول کتاب «مفاتیح‌الغیب»ملاصدرا،

۴۸- رك. «اعتقاد به‌خدای متعال در ایران باستانی» نوشتهٔ ویدنگرن (اوپسالا ۱۹۳۸).

G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*

۴۹- رك. «اعتقاد به‌تقدیر درحماسهٔ ایرانی» نوشتهٔ رینگرن (اوپسالا ۱۹۵۲).

H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*

۵۰- رك. «مطالعاتی در اعتقاد به‌تقدیر عربی» نوشتهٔ رینگرن (اوپسالا۱۹۵۵).

H. Ringgern; *Studies in Arabian Fatalism*

۵۱- رك.، از جملهٔ نشریات دیگر موجود، به‌کتاب زینر به‌نام «زروان. یك معمای زردشتی» (آکسفورد ۱۹۵۵).

R. C. Zaehner, *Zurvan A Zoroastrian Dilemma*

۵۲- متن این کتاب، که به‌صورت نقلهایی در یك ردیهٔ متأخرتر آمده، توسط محمد عمارة درکتاب «رسائل العدل والتوحید» او(قاهره، دارالهلال ۱۹۷۱)، جلد دوم، ص۱۱۸ به‌بعد آمده‌است ، متن جداگانه آن باترجمهٔ آلمانی توسط من در ۱۹۷۲ آماده شده وبنا است دربیروت به‌چاپ برسد.

۵۳- در اینجا باید توجه خواننده را به‌این امر جلب‌کنم‌که قدردانی فراوان ما نسبت به‌فلسفهٔ ملا صدرا ، در دوکتاب از ماکس هورتن سابقه داشته است: یکی «شواهد الربوبیهٔ شیرازی» (بن۱۹۱۲)، و دیگری «نظام فلسفی شیرازی» (بن ۱۹۱۳).

Max Horten, *Die Gottesbeweise des Schirazi* and *Das philosophische System von Schirazi*

به‌صورت ترجمهٔ فارسی از مترجمی ناشناخته درکتاب حاضرآمده است (فصل ۸؛ ص۱۳۷ به‌بعد) ؛ محتویات بازماندهٔ این اثرتصرفی نسبةً غامض که نسخه‌ای به‌چاپ سنگی‌قدیمی تهران از آن در دست است۵۴، با مروری برسرفصلهای آن به‌خواننده معرفی شده است (ص ۱۵۰ به‌بعد).

ولی باید گفت که مکتب اصفهان‌ازهیچ برنخاسته بود مقداری‌ازحکمت«مینروا» را عرضه‌کرده، ولی ازسر«زئوس» نجوشیده است. گذشتهٔ درازوقابل ستایشی داشته است. افکار فارابی به‌صورتی شگفت‌انگیز در تحقیقات این متفکران زنده مانده بود. و به‌همین دلیل است که نسخه‌های آثار فارابی به‌مقدار زیاد به‌صورتی بسیار خوب مخصوصاً در کتابخانه‌های ایران باقی مانده است. میرداماد وملاصدرا از نوبه‌اندیشه‌های فارابی ــ و نیز ابن‌سینا ــ توجه‌کردند، وبه‌همان صورت‌که خود فارابی به فضل مکتب اسکندرانی اعتراف کرده بود، اینان نیز به‌فضل و تقدم فارابی معترف بودند (رك. فصل ۱۷؛ ص ۳۳۵ به‌بعد)۵۵. حلقه‌های مفقود این زنجیر دراز سنت فلسفی آهسته آهسته از فراموشی بیرون می‌آید: محسن مهدی به‌تازگی متنی اساسی از فارابی را منتشرکرده است که در آن فارابی معلم‌ثانی از ارسطوی محبوب خود معلم اول همهٔ فیلسوفان اسلامی،دربرابر براهین جدلی یحیی نحوی دفاع می‌کندکه، به‌عنوان یکی از اعضای مکتب اسکندریه در روزگار پرآشوب یوستینیانوس، مبلغ چشم انداز تازه‌ای از ارسطو بودکه بیشتر با محیط و اعتقادات مسیحی خود او بستگی داشت.۵۶ اصلاحات او را متکلمان مسلمان با

۵۴ـ رك. ترجمهٔ فرانسهٔ «مفاتیح‌الغیب» زیرعنوان

Le Livre des penetrations metaphysiques

(تهران / پاریس ۱۹۵۴)،ص ۳۵، شمارهٔ۲۱.

۵۵ـ همان‌گونه که دانسته است، آنچه به‌فارابی مربوط می‌شود، نخستین‌بار دررسالهٔ مفردمایرهوف به‌نام «از اسکندریه تا بغداد» (صورت مجلس آکادمی پروسی معرفت، بخش فلسفه وتاریخ، شمارهٔ ۲۳، سال ۱۹۳۰) آمده

Max Meyerhof in, *Von Alexandrien nach Bagdad*

(Sitzungsberichte Preuss. Akad. der Wiss., phil. - Hist. Kl. 23, 1930)

و پس ازآن ریچارد والزر(R. Walzer) درنشریات متعدد آن راگسترده‌ترکرده است.

۵۶ـ رك. متن چاپ‌شده‌در «تحقیقات قرون وسطایی و شرقی به افتخار عزیز عطیه» (لیدن ۱۹۷۲)، ص ۲۷۱ به‌بعد

Medieval and middle Eastern Studies in Honor of Aziz S. Atiya

و بالاتر از همه شرح وترجمهٔ آن در «مجلهٔ تحقیقات خاورمیانه» ۲۷/۱۹۶۷/۲۳۳ به بعد.

مسرت پذیرفتند،[57] ولی چنان می‌نمایدکه فارابی سنت‌اسکندرانی‌را از راه دیگری‌دریافته بودکه بیشتر به‌مسیر فکری استاد نحوی، یعنی آمونیوس، می‌پیوست. از طرف دیگر فاصلهٔ میان فارابی ومیرداماد را اکنون می‌توان تاحدی باشخصیتهایی همچون بهمنیاربن مرزبان (متوفی در ۱۰۶۶/۴۵۸)، شاگرد ابن سینا، وبالخاصه شاگرد او ابوالعباس فضل‌بن محمد لوکری پرکرد که شرح او برقصیدهٔ خودش، «اسرارالحکمة»، به‌تازگی در دسترس دانشمندان قرارگرفته است[58]. دکتر محقق به‌حق از اهمیت اثر عمدهٔ لوکری به نام «بیان‌الحق بضمان‌الصدق» سخن گفته است (رك. ص ۳۴۱)[59]؛ ممکن است که این متن که هرچه زودترلازم است منتشر شود، اطلاعات ارزنده‌ای دربارهٔ تکامل علم منطق از زمان فارابی تازمان نجم‌الدین کاتبی، مؤلف «شمسیهٔ» معروف، به‌ما بدهد.

همکاران معاصر فارابی درمباحث مربوط به‌منطق درایران متمرکز نبودند، بلکه‌در بغدادبودند، وتحقیقات دراین موضوع مدتی پس‌ازآن نیزدراین شهرادامه یافت. حسن‌بن سهل‌بن سمح که رسالهٔ وی در بارهٔ غرض فلسفه در فصل ۱۶ (ص ۳۲۱ به‌بعد) آمده و ترجمه شده، به‌همین رشتهٔ بغدادی تعلق دارد. وی از شاگردان یحیی‌بن عدی مسیحی و خود نیز مسیحی بود، وبه‌سال ۱۰۲۷/۴۱۸ دربغداد ازدنیا رفت. درکتابخانهٔ ملی‌پاریس نسخهٔ معروفی از ترجمهٔ «خطابهٔ» ارسطو موجود است‌که از روی نسخه‌ای نوشته شدهٔ به‌دست ابن‌سمح استنساخ‌شده‌بوده‌است (نسخهٔ عربی شمارهٔ۲۳۴۶پاریس)این نسخه برای محققان درعلم‌کلام اسلامی، ازآن جهت حائز اهمیت‌است‌که ابن سمح با متکلم معتزلی ابوالحسین بصری (متوفی در ۱۰۴۴/۴۳۶). مؤلف«کتاب‌المعتمد فی‌اصول الفقه»[61] ارتباط داشته است. وی آن را مقدمهٔ کتاب «طبعیت»ارسطوقرار داده بود، و ابوالحسین

۵۷- رك· «یحیی نحوی به عنوان منبعی ازدلائل خلقت اسلامی ویهودی» نوشتهٔ دیویدسن در «مجلهٔ انجمن امریکا وشرق» ۳۵۷/۱۹۶۹/۸۹ به‌بعد.

H. A. Davidson, *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation,* in JAOS.

۵۸- رك. «منطق ومباحث الفاظ»، «مجموعه متون ومقالات تحقیقی» وبه‌اهتمام مهدی محقق‌وایزوتسو (تهران۱۹۷۴- سلسله‌دانش‌ایرانی (Wisdom of Persia)، جلد۸، ص ۱۰۹ به‌بعد، و تحقیق ابراهیم دیباجی، همان منبع، ص ۱۷ به‌بعداز مقدمه. اتفاقاً این‌متن نمونه‌ای از نثرعلمی‌نسبةً قدیم فارسی است.گواهی برارتباط نزدیك میان اشخاصی‌که نامشان آمده، آن است‌که بهمنیار تعلیقات فلسفی ابن‌سینا را جمع آوری‌کرده بود، واینکه لوکری فهرستی برآنها افزوده‌که درآغاز متن بعضی از نسخه‌ها موجود است (رك. چاپ عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۷۳).

۵۹- برخلاف‌کتاب سابق، این‌کتاب به‌عربی نوشته شده است.

۶۰- رك. صفحهٔ آخر در«الخطابهٔ» ارسطو طالیس، چاپ عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۹، ص ۲۵۴ به‌بعد

۶۱- چاپ محمد حمیدالله، ۲ جلد، دمشق ۱۹۶۴/۱۳۸۴-۱۹۶۵/۱۳۸۵.

چندان شادمان شد که همهٔ کتاب را استنساخ کرد. شایستهٔ ذکر است که در محیط عقلی در حال انحطاط بغداد، حسن قسمتی از حیثیت خـود و همدرسانش را به‌علت خصوصیت مخاطره آمیز تمایلات «یونانی» ابوالحسین از دست‌داد[۶۲] ممکن است که حسن ، بیش از آنچه گفته شد، شهرت خود را درنتیجهٔ این‌امر ازدست‌داده باشدکه به‌عنوان یك فیلسوف مسیحی گستاخی‌کرد و به‌تحقیق در مسائل کلامی اسلامی، همچون بحث در مسئلهٔ تواتر دریکی از رساله‌هایش‌پرداخت. احادیث متواتر، چنانکه ظاهراً ممکـن است به‌نظر برسد، همه در مقابل احادیث آحاد، به صورت قطعی قابل قبول نبوده و آنهاکه توسط پیروان ادیان دیگر، همچون مسیحیان درموضوع مصلوب شدن حضرت عیسی، روایت می‌شده، پذیرفته نبوده است.[۶۳]

* * *

در دوران یونانی‌مآبی «هلنیسم» همچون در اسلام، فلسفه غالباً باپزشکی ارتباط نزدیك داشته است. کتاب «طبقات‌الاطباء» ابن‌ابی‌اصیبعه که فرهنگنامه‌ای ازپزشکان‌است، درعین حال یکی ازبهترین منابع مابرای تاریخ فلسفهٔ اسلامی است. این هدف دو گانه، درکتاب «تاریخ‌الاطباء» اسحاق‌بن حنین (متوفی در۲۸۹/۱-۹۱۰)، که کهنترین نمونه از این نوع در ادبیات عربی است، در فصل۹ (ص۱۶۴ به‌بعد)[۶۴] به‌فارسی ترجمه شده، نیز مورد نظر بوده است. به‌تشخیص بیماری همچون علمی نظر می‌شدکه به‌پیروی‌قوانین منطق صورت می‌گیرد؛ بدین ترتیب فیلسوف وپزشك در شخص واحد با یکدیگر اتحاد پیدا می‌کرده ابن سینا نمونهٔ قانع‌کننده‌ای از این اتحاد است، و جالینوس‌که اختلاف‌نظر اوبامعاصر وهمدرسش، اسکندر افرودیسی درمسائل‌فلسفی واز جمله نظریهٔ حرکت‌معروف است، درجهان اسلام بیش از جهان غربی لاتینی مورد توجه قرار گرفته است[۶۵]. توجه

۶۲- رك. نوشتهٔ استرن در «مجلهٔ تحقیقات آسیایی» JRAS ۱۹۶۵ ص۳۳ به‌بعد.

۶۳- به‌نظرمن چنان می‌رسد که این متن‌که توسط محمد تقی دانش‌پژوه درجایی به‌چاپ رسیده و فعلا در دسترس من‌نیست (رك. ص ۳۲۴ ازکتاب حاضر)، همان است‌که توسط‌برنار- بالادی (M. Bernard - Baladi) در«مجلهٔ آسیائی» (JA) ۱۹۶۹، ص ۲۵ وبعد چاپ و ترجمه شده است. دراینجا نام‌مؤلف به‌غلط به صورت ابن‌الشمخ خوانده شده و درنتیجه هویت او درست معلوم نشده است.

۶۴- آخرین تحقیق در بارهٔ این اثر توسط تسیمرمان زیر عنوان «گاه‌شماری تاریخ الاطباء اسحاق بن حنین» در مجله «آرابیکا» ۳۲۴/۱۹۷۴/۳۱ به‌بعد صورت‌گرفته است:

F. W. Zimmermann, *The Chronology of Ishaq ibn Hunayn's Tarikh - al - atibba*, in Arabica

۶۵- رك. متن انتشار یافتهٔ توسط رشر و مارمورا، زیـر عنـوان «ردیهٔ اسکندر افرودیسی بررسالهٔ نظریهٔ حرکت جالینوس» (اسلام‌آبـاد ۱۹۶۵)؛ متن اصلی یونانـی آن برجای نمانده است.

N. Rescher and M. E. Marmura, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion.*

به این امر که چه‌اندازه از آثار جالینوس‌دردسترس حنین بن‌اسحاق بوده وآن مترجم‌معروف زبردست باچه شوقی درصدد یافتن بهترین متنها وترجمه‌کردن آنها به‌بهترین صورت‌برمی آمده بسیار جالب است (رك. ترجمهٔ فارس «رساله» معروف او که از روی متن چاپ‌شدهٔ تـوسط برگشتراسر (*Bergstrasser*) در ۱۹۲۵ صورت گـرفته است؛ در فصل ۲۰ ص ۳۶۸ به‌بعد) علاقهٔ دانشمندان مسلمان به‌میراث علم یونانی سبب آن شده بود که مرز میان بیزانتیوم وجهان اسلامی محو شود.

مثال دیگری ازگونهٔ خاص‌تر محمدبن زکریای رازی است.۶۶ فلسفهٔ او بیشتر غیر سنتی ومشتمل بردسته‌ای از مسـائل خاص است (رك. فصل ۱۵؛ص۳۰۳ به‌بعد).۶۷ برداشتهای طبی او، قدرت تشخیص غیر عادی وهوشمندی تجربی او را آشکار می‌سازد. وی در بارهٔ داروهایی چیز نوشته است که مخصوص به سرزمین خودش بود. نه اینکه نوشته‌های او به‌صورت جزئی‌از سنت‌کتابی مأخوذ از یونانیان درآمده باشد. دکترمحقق عنوان یکی از «رسائل» اوراکـه مربوط به‌گل خوردنی نیشابوری است ودر آن ناحیه‌به عنوان محلل غذا به‌کار می‌رفته، مورد تحقیق قرار داده است (رك. فصل ۱۰؛ ص۱۷۵ به‌بعد)۶۸.بااین همه، بسیاری ازعناوین‌کتابها وموضوعات بحث رازی مارا به‌یادجالینوس

۶۶- رك. «فیلسوف ری‌محمدبن زکریای‌رازی» مهدی محقق (تهران۱۹۷۰)؛ به‌تازگی نیز نوشتهٔ آلبرت زکی اسکندر، زیرعنوان «کتابشناسی طبی رازی» در «مقالاتی در بارهٔ فلسفهٔ و علم اسلامی » تدوین حورانی (البنی۱۹۷۵)، ص ۴۱ به‌بعد.

A. Z. Iskandar, *The Medical Bibliography of al - Razi*, in *Essays on Islamic philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975).

۶۷- آخرین تحقیقات دربارهٔ رازی وفلسفهٔ او نوشته‌گودمن واینهاست:
«اخلاق‌اپیکوروسی محمدبن زکریای رازی» درمجله «مطالعات اسلامی» ۳۴/۱۹۷۱/۵ به‌بعد:

L. E. Goodman, *The Epicurean Ethic of Muhammad ibn Zakariya ar-Razi* in Stud. Isl.

و دیگر «معرفة الروح رازی» درنشریهٔ «بازارفلسفی» ۱۹۷۳

Razi's Psychology, in Philosophical Forum

و دیگر اسطورهٔ رازی دربارهٔ هبوط نفس، و عمل‌آن در فلسفهٔ او» در «مقالاتی دربارهٔ فلسفه و علم اسلامی»، تدوین حورانی (البنی ۱۹۷۵)، ص ۲۵ به‌بعد:

Razi's Myth of the Fall of the Soul, Its Function in His Philosophy, in :*Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975)

۶۸- رك. نیز به‌متن خلاصه‌تر همان مقاله در «صورت مجلسهای بیست وسومین‌کنگرهٔ تاریخ پزشکی» (لندن ۱۹۷۲)، ص ۱۰۷۳ وبعد:

Proceedings of the XXIII Congress of the History of Medicine.

می‌اندازد. این احساس به‌ما دست می‌دهد که رازی می‌خواسته است چیزی در حدود یك «مجموعهٔ جالینوسی» عربی بنویسد. در کیمیا از به‌کاربردن اصطلاحات کنایی مورد استعمال درنزد یونانیان ونیز هرمسی‌گران عرب دوری می‌جست[۷۰]. ولی مانند بسیاری ازمتفکران دیگر قرون وسطی، معقول ونامعقول را در هم می‌آمیخت؛ ملاك عقلانیت در نزد وی با آنچه درنزد ماست تفاوت دارد. بیرونی اورا ستوده است؛ ازوی در موضوعات مختلف نقل‌کرده (رك. فصل ۵؛ ص ۹۵ به‌بعد)، و فهرستی ازآثار او فراهم آورده است (رك. ص ۱۰۴؛ نیز فصل ۶؛ ص ۱۱۵ به‌بعد). این فهرست دو قرن بعد توسط شخصی به‌نام ابواسحاق ابراهیم‌بن محمد غضنفر منجم تبریزی کاملتر شد، که از اوجز مختصری که در ترجمهٔ احوال خودش آورده است آگاهی نداریم[۷۱]

دراین زمان، در قسمت اخیر قرن هفتم هجری، هنوز یاد روح کنجکاوی بیرونی و رازی درایران زنده بود. ولی بعضی ازمراکزفرهنگ ایرانی دچارضایعات جبران‌ناپذیری شد، یاحتی درحوادث رؤیائی همراه باحملهٔ مغول به‌کلی از بین رفت. نوع روحانیتی که می‌بایستی از خاکسترها طلوع کند، صورت دیگری داشت: در برابر آن موج بنیان‌کن، چنان می‌نمود که تصوف بهتر از ظاهر بینی دربارهای کوچك می‌تواند بیان‌کنندهٔ هرج و مرج باشد، وداروی مناسب‌تری برضد احساس ناایمنی باشد. دراین میانه حیدرآملی به‌خاطر می‌آیدکه دربارهٔ نشان دادن وجوه مشترك تشیع وتصوف اصرار داشته است؛ وی در آن هنگام‌که تیمور لنگ برصحنهٔ حوادث ظاهر شد، درپایان قرن هشتم از دنیارفت. ولی پیش ازآن، درآغاز همین قرن، ونه چندان پس از روزگار غضنفر، رشیدالدین‌فضل‌الله، وزیر مشهور غازان‌خان (۶۴۹/۱۲۹۵- ۱۳۰۴/۷۰۳) واولجایتو (۱۳۰۴/۷۰۳-۱۳۱۶/۷۱۶) که، همچون غضنفر دلبستگی خاص به‌تبریز داشت[۷۲] به‌دفاع از محمدغزالی دربرابر خرده‌گیریهایی‌که درمجلس سنجر سلجوقی براو شده بود، برخاست (رك.

۶۹- رك. «پزشکی در اسلام» تألیف اولمان (لیدن ۱۹۷۰)، ص ۱۲۹.
M. Ullmann, Die Medizin im Islam

۷۰- رك. «علوم طبیعی و علوم خفیه در اسلام»، تألیف اولمان (لیدن ۱۹۷۲)، ص ۲۱۰.
M. Ullmann, *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam.*

۷۱- در این باره رك. ص۱۲۵ به بعد ازکتاب حاضر. وی«کتاب‌الصیدنة فی‌الطب» بیرونی را در۶۷۸/۱۲۷۸ استنساخ کرد (رك. «پزشکی‌در اسلام» اولمان،)ص ۲۷۲، شمارهٔ ۷) ، ونزد تبریزی دیگری به‌نام ابوعبدالله محمدبن‌ابی‌بکر درس خواند این محمدابی‌بکر شرحی بر ۲۵ مقدمه ابن میمون دراثبات خداکه درکتاب «دلالة‌الحائرین» آورده شده نوشته است (رك. به‌بخش دوم‌کتاب دلالة‌الحائرین)؛ شرح محمدبن ابی‌بکر توسط محمد زاهد الکوثری، و به عنوان «المقدمات‌الخمس والعشرین فی‌اثبات وجودالله و وحدانیته»... درقاهره ۱۳۶۹ انتشار یافت؛ درکتاب حاضر رك. فصل ۷ - ص ۱۲۵ به‌بعد:

فصل۴؛ ص۷۷ به بعد)[۷۳]

این یك تفصیل جزئیات است کـه اهمیت نمادی (سمبولیـك) دارد. غازان خان، خداوندگار رشیدالدین، همان‌کس است که دل از مهرورزی مغولان نسبت به‌دین بودائی برید وبه‌مذهب تسنن در آمـد. اندیشه‌های معتدل صوفیانه‌کسانی همچون غزالی ظاهراً تأثیری درمجالس او داشته است. رشیدالدین نه‌تنها براهینی از نوشته‌های غزالی به‌دست آورد، بلکه از خود نیز اندیشه‌هایی داشت؛ ورساله‌های دیگر وی‌که درهمان «مجموعه» گردآوری شده وتازمان حاضر درسایهٔ اثر عظیم او، «جامع‌التواریخ»، کاملاً ازنظر دور مانده بـوده است، عـلاقهٔ فراوان اورا به مسائل تصوفی آشکار می‌سازد (رك ص۷۷ به بعد).

کمال مطلوب تغییر کرده، و«علم» جای خودرا به«حکمت»واگذاشته بود. برخلاف مغرب اسلامی، فلسفه درایران به‌حیات خود ادامه می‌داد، ولی صورت دیگری پیداکرده بود،وبا ارزشهای دینی غالب‌وابستگی نزدیك داشت. هنگامی‌که فلسفه باردیگردراوایل دورهٔ صفویه طلوع کرد، فارابی وابن سینا ابعاد جدیدی پیداکرده بودند قابل مقایسه بـا ابعادی‌که پیش از آن دراواخر دوران‌قدیم‌تاریخ، یامبلیخوس وپروکلوس، برای‌افلاطون وارسطوقائل بودند.

در زیر ضربهٔ تغییرات اساسی درچشم‌اندازهای اجتماعی وسیاسی، ایران به‌وحدت تفکری رسیدکه سرنوشت آن چنان بودکه تازمان حاضر ادامه یابد.

۷۲- رك. «وقفنامهٔ ربع‌رشیدی»، چاپ عکسی به‌اهتمام مجتبی مینوی و ایرج افشار (تهران ۱۳۵۰- «سلسله انتشارات انجمن آثار ملی»، شمارهٔ ۸۷).

۷۳- وی ازآنها به وسیله یکی از نامه‌های آگاه شده بودکه درمجموعهٔ فضائل الانام موجود است؛ رك. «رساله‌ها وگفتارهای ابوحامد محمدغزالی» ازکراوولسکی (فرایبورگ ۱۹۷۱)، ص ۱۶ به‌بعد:

D. Krawulsky, *Briefe und Reden des Abu Hamid Muham-mad al-Gazzali*.

۱

سهم ایرانیان در تحول کلام اسلامی

تعریف علم کلام

دانشمندان اسلامی تعریفهای گوناگونی از برای علم کلام نقل کرده‌اند . از جمله ابونصرفارابی متوفی ۳۳۹ میگوید: علم کلام علمی است که آدمی‌را توانامیگرداند که آراء وافعال معینی را که واضع شریعت بدانها تصریح کرده است یاری کند و آنچه‌را که با آنها مخالفت دارد رد نماید[۱]. عضدالدین ایجی متوفی ۷۵۶ میگوید: علم کلام علمی است که آدمی‌را توانامیگرداند براثبات عقائد دینی با ایراد حجت‌ها ودفع شبهه‌ها[۲]. سعدالدین تفتازانی متوفی ۷۹۲ میگوید : کلام علم به عقائد دینی ازروی ادله یقینی است[۳]. میرسید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ میگوید : کلام علمی است که بحث میشود درآن از ذات و صفات خداوند و احوال ممکنات از مبدأ و معاد برطبق قانون اسلام و قید اخیر برای اینست که علم الهی فلسفه‌را از تعریف خارج کند[۴]. ابن خلدون متوفی ۸۵۸ میگوید : علم کلام علمی است که دربر دارد احتجاج برعقائد ایمانی‌را با ادلهٔ عقلی و رد بدعت آورانی که در اعتقادات خود از مذاهب گذشتگان واهل سنت منحرف گشته‌اند[۵].

از تعریف‌های بالا چنین نتیجه گرفته می‌شودکه متکلمان یعنی آنان‌که عالم به علم کلام‌اند بایدآنچهٔ‌راکه‌واضع شریعت یعنی پیغمبرآورده با دلیل‌های عقلی‌اثبات کنند ونیز آنچه‌را که گذشتگان و اهل سنت درتفسیر و توجیه امور دینی گفته‌اند

۱- فارابی، احصاءالعلوم، ص ۱۰۷

۲- ایجی، مواقف، ص ۱۱

۳- تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۱ ص ۵

۴- جرجانی، التعریفات،ص ۱۶۲

۵- ابن‌خلدون، مقدمه، ص ۳۸۴

تأئید نمایند . گذشته از این آمادگی داشته باشند که اگر مخالفان دین ونو آوران خواسته باشند شبهه ای در دین ایجـاد کنند و یـا تغییری در آن بدهند آن را رد نمایند .

نامهای علم کلام

علم کلام به نامهای مختلف خوانده شده است . از جمله ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت پیشوای مذهب حنفیان متوفی ۱۵۰ آن‌را بنام «الفقه‌الاکبر» خوانده و کتابی نیز بهمین عنوان درعلم کلام نوشته است[۶] . تعبیر فقه اکبر دربرابر فقه اصغر است که‌آن علم به احکام شرعیه فرعی است‌که عالم بآن‌را «فقیه» خوانند . تفتازانی آن‌را بنام «علم‌التوحید والصفات» خوانده وآن‌را مقابل علم شرایع واحکام قرار داده ودر این باب چنین گفته است : برخی از احکام شرعی به کیفیت عمل تعلق دارند وبرخی دیگر باعتقاد . اولی‌را علم شرایع واحکام خوانند و فـرع بشمار میرود ودومی کـه اصل است علم توحید وصفات است زیرا مشهورترین مباحث وشریف‌ترین مقاصد آن همین موضوع است[۷].

وجه تسمیهٔ علم کلام

دروجه تسمیه علم اصول دین به کلام وجوه مختلف ذکر شده از جمله :

۱ـ عنوان مباحث این‌علم بدین‌گونه است : «الکلام فی‌کذا وکذا»

۲ـ مسألهٔ کلام مشهورترین مباحث این علم است .

۳ـ درتحقیق شرعیات والزام دشمنان موجب قدرت برکلام میگردد همچون منطق وفلسفه .

۴ـ نخستین علم واجبی است کـه تعلیم و تعلـم آن بوسیلهٔ کـلام صورت می‌پذیرد .

۵ـ این علم با مباحثه وتکلم از دوطرف تحقق می‌یابد .

۶ـ این‌کتاب که بوسیله ابومنصور ماتریدی شرح شدهٔ درسال ۱۹۴۸ درحیدرآباد چاپ شده است.

۷ـ تفتازانی، شرح العقائد النسفیه، ص ۱۰

۶ـ نزاع و خلاف در این علم بیشتر از سایر علوم است لذا نیاز به کلام با مخالفان ورد آنان بیشتر است .

۷ـ بجهت قوت ادله این علم گوئی این کلام است نه علوم دیگر .

۸ـ چون مبتنی برادلهٔ قطعیه است که بیشتر آن ادله با دلیل‌های سمعی تأئید میشود از هرعلمی دیگر بیشتر تأثیربرقلب داردپس کلام نامیده شد که مشتق از کلم به معنی جرح است[۸] .

اختلاف مسلمانان بعد از پیغمبر (ص)

شهرستانی در کتاب ملل ونحل خود به تفصیل اشاره به اختلافاتی که میان مسلمانان هنگام بیماری پیغمبر و پس از وفاتش رخ داده کرده است که در این جا بنحو اختصار یاد می‌گردد :

۱ـ هنگام بیماری که منجر به وفات او گردیدگفت دوات وکاغذی برای من بیاورید تا نوشته‌ای برای شما بنویسم که پس از من گمراه نشوید . عمر گفت : درد بررسول خدا غالب آمده مارا کتاب خداوند کافی است پیغمبر فرمود : از پیش من برخیزید که سزاوار نیست نزد من نزاع کنید .

۲ـ درهمان بیماری فرمود : سپاه اسامه را مجهز بسازید خداوند لعنت کند کسی‌را که از آن تخلف کند . برخی‌گفتند اسامه ازمدینه بیرون رفته امتثال فرمان رسول خدا برما واجب است برخی دیگرگفتندبیماری رسول خدا شدت یافته دل ما یارای جدائی اورا در این حال ندارد صبر کنیم تا به‌بینیم چه میشود .

۳ـ هنگام وفات او عمر گفت : هرکه بگوید محمد مرده با این شمشیر اورا میکشم ، اورا همچون عیسی‌بن مریم بآسمان برده‌اند . ابوبکر گفت : هرکه محمدرا عبادت میکند محمد مرده است وهرکه خدای محمد را می‌پرستد خدای او زنده است ونمی‌میرد سپس این آیه‌را خواند: «وما محمدالارسول قدخلت من قبله الرسل افان مات او قتل‌انقلبتم علی اعقابکم»[۹] .

۴ـ درباره جای دفن او اهل مکه یعنی مهاجران می‌گفتند باید به مکه برده

۸ـ مآخذ پیشین ، ص ۱۵

۹ـ آل عمران ، ۳/۱۴۴

شود که زادگاه او وجای خویشان اوست واهل مدینه یعنی انصار می‌گفتند درمدینه باید مدفون گردد که جای هجرت ونصرت اوست وبرخی دیگر معتقد بودند که باید به بیت‌المقدس نقل گردد که جای دفن پیغمبران است و معراج او باسمان از آنجا صورت پذیرفته، تاسرانجام متفق گردیدند که درمدینه مدفون‌گردد ، باستناد روایتی که میگوید : پیغمبران آنجاکه می‌میرند بخاك سپرده می‌شوند .

۵ـ دربارهٔ خلافت که مهمترین اختلاف میان مسلمانان بشمار می‌رود . پس از وفات پیغمبر مهاجران وانصاردربارهٔ جانشین اواختلاف کردند . انصار گفتند مارا امیری و شمارا امیری باید و بررئیس خود سعدبن عباده اتفاق کردند ولی ابوبکر و عمر با گروهی دیگر در سقیفه بنی‌ساعده گرد آمدند عمر پیش از آنکه انصار سخن خودرا بگویند با ابوبکر بیعت کرد وسپس به مسجد آمدند و گروهی در آنجا بیعت کردند و علی درآن وقت بنابفرمان پیغمبر به تجهیز ودفن و ملازمت قبر او اشتغال داشت .

۶ـ دربارهٔ فدك و اینکه آیا پیغمبر ارثی برای فاطمه (ع) تعیین کرده است یا نه نیزاختلاف وجود داشت .

۷ ـ درباره کشتن کسانی که از پرداخت زکوة سر باز میزنند . برخی می‌گفتند آنان را باید همچون کافران کشت و برخی دیگر میگفتند که آنان نباید کشته شوند .

۸ـ درجانشین ساختن ابوبکر عمررا پیش از وفاتش . برخی از مردم میگفتند که مردی تندخوی و سخت دل‌را برما امیر گردانیدی . ابوبکر گفت اگر پروردگارم از من در این باره در روز قیامت سئوال کند میگویم بهترین آنان را برآنان امیر گردانیدم.

۹ـ در بارهٔ شورائی که عثمان را به خلافت تعیین کرد و عمالی که او از طرف خود به نواحی مختلف فرستاد و رفتاری که با برخی از صحابه نمود نیز اختلاف داشتند .

۱۰ـ در زمان حضرت علی (ع) پس‌از اینکه اتفاق بربیعت کردند اختلافاتی بوجود آمد . نخستین خروج ورفتن طلحه وزبیر به مکه بود سپس آوردن عایشه به بصره وبوجود آوردن جنگ جمل‌را با علی وهمچنین مخالفت معاویهٔ با او وساختن

جنگ صفین و مخالفت خوارج با او و پدید آوردن تحکیم (= حکمیت) و فریب دادن عمروعاص ابوموسی اشعری را و نیز مخالفت خوارج نهروان با او و از طرفی دیگر پدید آمدن غلاة همچون عبدالله بن سبا و گروه او[۱۰].

اختلاف مسلمانان بعد از حضرت علی (ع)

پس از حضرت علی دوگونه اختلاف میان مردم پدید آمد یکی اختلاف در امامت و دیگر اختلاف در اصول. گروهی امامت را باتفاق واختیار مردم می‌دانستند وگروهی دیگر به نص وتعیین. آنانکه به نص وتعیین می‌دانستند برخی گفتند علی فرزند خود محمدبن حنفیه را بجانشینی تعیین کرده است اینان را کیسانیه گویند. وبرخی دیگر گفتند که حسن وحسین علیهماالسلام را معین نموده است وپس از آن برخی امامت‌را برای اولاد حسن وبرخی دیگر برای علی‌بن‌الحسین زین‌العابدین می - دانند و پس از علی‌بن‌الحسین گروهی زید فرزند اورا امام می‌دانند واینان‌را زیدیه خوانند ومعتقدند که هرکه از اولاد فاطمه خروج کند وعالم و زاهد و شجاع وسخی باشد او پیشوااست وفرمان برداری او واجب است. ولی امامیه امامت‌را اختصاص به محمدبن علی ملقب به‌الباقر وپس‌ازاوجعفربن‌محمد ملقب به‌الصادق علیهماالسلام می‌دهند. پس ازامام صادق نیز اختلاف است. عماریه محمدبن جعفررا واسماعیلیه اسماعیل‌بن جعفررا وفطحیه عبدالله‌بن جعفر ملقب به افطح را واثناعشریه امام موسی بن جعفر را امام می‌دانند. اختلاف در اصول در آخر ایام صحابه پدیدار گشت که معبد جهنی وغیلان دمشقی و یونس اسواری قائل به قدر شدند وسپس واصل‌بن عطا شاگرد حسن بصری همین‌عقیده‌را اظهار نمود. این مسأله قدر از مهمترین مباحث علم کلام بشمار می‌رود. درقرآن آیاتی وجود دارد که قدر خیر وقدر شررا به خدا نسبت می‌دهد وبنده‌را ازافعال بری می‌داند[۱۱] دربرابرآیات دیگری وجود دارد مشعر

۱۰- شهرستانی، ملل و نحل، ج۱ ص ۲۴-۱۳

۱۱- مانند این آیات: انا کل شیء خلقناه بقدر. قمر ۴۹/۵۴، وکل شیء عنده بمقدار. رعد ۸/۱۳، ماأصاب من‌مصیبة فی‌الارض ولافی کتاب من‌قبل ان‌نبرأها ان‌ذلک علی‌الله‌یسیر. حدید ۲۲/۵۷.

براینکه آدمی‌خودسازنده وبوجودآورنده افعال‌خوداست[۱۲] . ازهمین کلمه‌قدرنام قدریه گرفته‌شده که به‌معتزله‌اطلاق‌می‌شود‌زیرا آنان قدرشررابه‌خدانسبت‌نمی‌دهند[۱۳]. دربارهٔ کلمهٔ‌معتزله‌نوشته‌اندکه‌واصل‌بن‌عطا رئیس‌قدریان‌ازمجلس استادخودحسن‌بصری‌کناره جست‌وتقریرنمودکه‌مرتکب‌کبیره‌نه‌مومن‌است ونه‌کافربلکه درمنزلتی‌بین‌منزلتین قرار دارد.حسن‌باوگفت: «اعتزل‌عنا»سپس‌آنان معتزله نامیده شدند وخود خودرا اصحاب عدل وتوحید می‌خوانند زیرا پاداش فرمان بردار وکیفرگناهکاررا برخدا واجب می‌دانند . دربرابر معتزله اشاعره قرار گرفته‌اند که قدرخیروشررا بخدا نسبت می‌دهند واختیاررا ازآدمی سلب می‌نمایند مؤسس این‌فرقه ابوالحسن اشعری‌است . اوروزی به استاد خود ابوعلی جبائی گفت رأی تو چیست درباره سه برادری‌که مرده‌اند یکی مطیع ودیگری عاصی وسه دیگر خردسال . او گفت اولی‌را در بهشت پاداش می‌دهند ودومی‌را دردوزخ کیفر وسومی‌را نه ثوابی است ونه عقابی . اشعری‌گفت اگرسومی بگوید که ای خدا چرا مرا درخردی میراندی و مرا باقی نگذاشتی که بزرگ شوم و بتو ایمان آورم وداخل بهشت گردم . جبائی گفت پروردگار میگوید من می‌دانستم که اگر بزرگ شوی نافرمان‌می‌گردی وبدوزخ وارد می‌شوی ومناسب‌تر برای تو آن بود که درخردی بمیری . اشعری گفت اگر دومی بگوید ای خدا چرا مرا درخردسالی نمیرانیدی تا گناه نکنم ووارد دوزخ نگردم پروردگار چه می‌گوید . جبائی مبهوت

۱۲- مانند این آیات: وما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم. شوری ۴۲/۳۰، لهاما کسبت وعلیهاما اکتسبت. بقره ۲/۲۸۶ ، واماثمود فهدینا هم فاستحبوا العمی علی الهدی. فصلت ۴۲/۱۷

۱۳- این لقب بوسیله مخالفان برآنان نهاده شده و خود خود را از آن برکنار میدارند تامشمول گفته منسوب به پیغمبر: «القدریةمجوس هذه الامة» نشوند . رجوع شودبه شهرستانی ملل ونحل ج۱ ص۵۷. مخالفان معتزله وجه‌تشابه به‌قدریه رابامجوس چنین‌توجیه‌می کنند که‌همچنانکه‌مجوس‌دربرابر خالق و مبدء خیرکه یزدان باشد به خالق و مبدء شریعنی اهرمن‌معتقدند قدریه‌اعمال بدانسانی را ازدائره خلق‌خدابیرون می‌آورند و تحت اراده مستقل آدمی قرار میدهند . شیخ محمود شبستری در گلشن راز بهمین موضوع اشاره کرده است:

هرآنکس را که مذهب غیر جبراست — نبی فرموده کو مانند گبراست
چنان کان گبر یزدان اهرمن گفت — همین نادان احمق ما و من گفت

رجوع شود به‌شرح شیخ محمود لاهیجی بر گلشن راز ص ۴۳۰ و ۴۳۱

گردید و درماند و سپس اشعری ترک آن مذهب گفت و او و پیروانش باباطال مذهب معتزله و اثبات آنچه سنت وجماعت برآنست مشغول گشتند لذا آنان‌را اهل سنت و وجماعت گویند . اهل سنت وجماعت خراسان وشام و عراق پیرو ابوالحسن اشعری متوفی۳۲۴ هستند وباشاعره اشتهاردارند ولی‌درماوراءالنهر تابع ابومنصورماتریدی متوفی ۳۳۳ هستند که به ماتریدیه معروف میباشند[۱۴] . اشاعره وماتریدیه درپاره‌ای از مسائل باهم اختلاف دارند ولی این اختلافات بسیار جزئی است . شیعه دراندیشه‌های کلامی خود متمایل به معتزله است وحتی دانشمندان اهل سنت تصریح کرده‌اند براینکه شیعه دربیشتر ازمسائل اصولی موافق بامعتزله است وفقط دربرخی ازمسائل باآن مکتب اختلاف دارد وآن‌هم مربوط به مسأله امامت است واین مسأله به فروع بیشتر نزدیك است تاباصول[۱۵] . این نکته‌را باید یادآورشد که درهمین مساله امامت برخی از اهل اعتزال خاصه بغدادیان علی‌را مقدم برابوبکر می‌دانستند[۱۶]. همداستانی شیعه ومعتزله درباره امیر وسلطان وشرایط معنوی وروحانی که باید دارا باشد کاملاً مخالف با آنچه بود که اشعریان بدان معتقد بودند وبهمین مناسبت حکام و سلاطین از مکتب اشعری حمایت میکردند واهل اعتزال درشمار زندیقان و اهل بدعت بشمار می‌آمدند . برای روشن شدن این مطلب بی‌مناسبت نیست داستانی‌را از کتاب اصول الدین بزودی نقل‌کنیم. اومی‌گوید دراواخرعهد سامانیان قدریان ومعتزلیان دربخارا قوت یافتند ووزیرهم بآنان متمایل بود واهل سنت وجماعت مقهور آنان بودند . امیررا آموزگاری‌سنی‌بود روزی بامیر گفت این قدریان تورا امیر وسلطان نمی‌دانند ولی اهل‌سنت وجماعت تورا امیروسلطان میدانند . سلطان پرسید این چگونه باشد؟ آموزگارگفت فردا ترامعلوم‌خواهد شد. او اهل سنت وجماعت را در دارالخلافه گرد آورد وامیررا پس پرده نشانید و سپس بآنان گفت : اگر امیر زنا کند و بمردم ستم نماید وباده نوشد وغلام بارگی کند با علم باینکه این امور حرام است آیا از مقام

۱۴- ابوطاهر سمرقندی درکتاب سمریه ص ۸۰ میگوید: اکثر بلاداعظم مثل روم و بخارا و بلخ و خوارزم و سمرقند و فرغانه و مجموع هندوستان و ترکستان و کاشغر همه ماتریدیه‌اند.

۱۵- جلال‌الدین دوانی، شرح عقائد عضدیه، ص ۷

۱۶- رجوع شود به‌مقدمه‌العثمانیه جاحظ، ص ۱۲ که درآنجا ازشرح نهج‌البلاغه ابن‌ابی‌الحدید نقل کرده است.

خود منعزل می‌گردد؟ آنان گفتند نـه بلکه براوست که از این گناهان تـوبه کند. سپس پیشوایان قدریه و معتزله‌را خواند وبآنان گفت یکی ازامرا اموال مردم‌را بستم گرفته وزنا کرده وخمر نوشیده و غلام‌بارگی کرده آیا منعزل می‌گردد؟ آنان همگی گفتند که منعزل می‌گردد سپس او رو بامیرکرده گفت اینان ترا معزول می‌دانند و از امارت ترا اخراج می‌کنند زیرا تو این قبایح‌را انجام می‌دهی[۱۷].

فرقه‌های کلامی اسلامی

اختلافاتی که درمسأله جانشینی پس از پیغمبر وعلی وهمچنین اختلافاتی که دراصول عقائد درمیان مسلمانان پیدا شد موجب گردیدکه آنان برفرقه‌های مختلفی تقسیم شوند این فرقه‌ها که برخی اصلی وبرخی فرعی‌اند حـدو حصر ندارند. برخی خواسته‌اند که این فرقه‌هارا تحت شماره معینی درآورند تا با حدیثی که منسوب به پیغمبراست منطبق گردد. ازابوهریره روایت شده‌که پیغمبر فرمود: یهود به‌هفتادو یك‌فرقه‌ونصاری‌به‌هفتادو دوفرقه‌گشته‌اند وامت‌من به هفتادوسه فرقه‌متفرق‌می‌گردند. وسپس فرمود همه این فرقه‌ها بجز یك فرقه دوزخی هستند. سئوال شد کدام است آن یك فرقه پیغمبر فرمود فرقه‌ای‌که من واصحاب من برآن هستیم. برخی معتقدند که این حدیث از احادیث مجعول است زیرا آوردن سه عدد متوالی ۷۱، ۷۲، ۷۳ وهمچنین پیش بینی تعداد قطعی فرقه‌ها واظهار آن از پیغمبر بعید مینماید. ودیگر آنکه این حدیث درآثار قرن دوم وقرن سوم وارد نشده و گذشته از این قسمت آخر آن یعنی «فرقه ناجیه» مورد تمسك هرفرقه‌ای گشته و آن را نام خود ساخته‌اند[۱۸]. دانشمندان اسلامی در آثار خود از فرقه‌های مختلف اعم از اصلی وفرعی یاد کرده وعقائد وافکارآنان‌را مورد تحلیل‌قرارداده‌اند. ازمهمترین مدارکی‌که موضوع‌فرقه‌ها درآن مورد بحث قرار گرفته مقالات الاسلامیین اشعری متوفی ۳۲٤ والفرق‌بین‌الفرق بغدادی متوفی ٤۲۹ و الفصل‌ابن حزم متوفی ٤٥٦ والملل والنحل شهرستانی متوفی

۱۷- بزدوی، اصول، ص ۱۹۱

۱۸- عبدالرحمن‌بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص ۳۴. گلدزیهردرکتاب العقیدة و الشعریعةفی‌الاسلام، ص ۱۸۷ بحثی درباره این مطالب کرده است.

۵۴۸ ودرباره فرقه‌های شیعه کتاب فرق الشیعه نوبختی‌را می‌توان نام برد[۱۹] .

مخالقت با علم کلام

از آنجا که علم کلام همراه با استدلالهای منطقی و فلسفی بوده و متکلمان خاصه اهل اعتزال مسلط به مباحث فلسفه بوده‌اند[۲۰]. مخالفان فلسفه با کلام هم مخالفت ورزیده‌اند. این مخالفان بیشتر متکی به حدیث و سنت بودند و می گفتند که باوجود حدیث و سنت نیازی به براهین و حجج متکلمان نیست. مخالفت با علم کلام نخست از جانب حنبلیان صورت گرفت احمدبن حنبل متوفی ۲٤۱ در مناظره‌ای که میان او و ابن ابی دواد درحضور معتصم در گرفت گفت من صاحب کلام نیستم و مذهب من حدیث است[۲۱]. ازشافعی نیز نقل شده که گفته است: علم به کلام جهل وجهل به کلام علم است[۲۲]. وحتی برخی از دانشمندان کتابهای مستقلی دررد علم کلام نوشته‌اند از جمله موفق‌الدین بن قدامه‌مقدسی متوفی ٦۲۰ کتابی دارد بنام «تحریم النظر فی کتب اهل‌الکلام» او دراین کتاب که به رد علی‌بن عقیل پرداخته از قول بسیاری از دانشمندان برحرمت علم کلام وزندیق بودن کسانی که درآن ممارست می کنند استشهاد جسته است . از جمله از احمدبن حنبل روایت میکند که گفته است : صاحب کلام هرگز رستگار نمی‌شود وابویوسف گفته است : کسی که

۱۹- پیش از ابوالحسن اشعری برخی‌از دانشمندان معتزلی درباره فرقه‌های اسلامی و عقائد آنان کتاب نوشته‌اند. از جمله کتاب مقالات ابوالقاسم بلخی کعبی متوفی ۳۲۰ که مورد استفاده اشعری و دیگران قرار گرفته است. رجوع شود به‌فیلسوف ری تألیف نگارنده، ص ۳۳. وهمچنین ابوعبدالله‌ناشی متوفی ۲۹۳ دراین باره تألیفاتی داشته‌است. اخیرا موسسه آلمانی سطالعات شرقی در بیروت کتابی ازناشی در این موضوع تحت عنوان:

«مسائل الامامة ومقتطفات من‌الکتاب الاوسط فی‌المقالات» باهتمام پرفسورژوزف فان‌اس Josef van Ess چاپ و منتشر کرده است .

۲۰- اهل اعتزال‌چنان به‌فلسفه تسلط داشته‌اندکه بزدوی در اصول‌الدین‌ص ۲۴۰ میگوید «ولایری معتزلی وقدری الایعلم شیئا من‌الفلسفة»

۲۱- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۲۵

۲۲- میبدی، کشف‌الاسرار، ج۳ ص ۲۴۲

علم کلام را بجوید زندیق می‌گردد[۲۳] . ابوالحسن اشعری از نخستین کسانی بود که دربرابرمخالفان علم کلام ایستادگی کرد وکتابی تحت عنوان : «رسالة فی‌استحسان الخوْض فی‌علم‌الکلام» تألیف کرد[۲۴] .

ایرانیان و علم کلام

ایرانیان از دیرزمان به علوم عقلی علاقه‌مند بوده‌اند . در اینجا فرصت آن نیست که به تحلیل افکار فلسفی و کلامی ایرانیان پیش از اسلام پرداخته شود آنچه که مسلم است اینست که خرد واندیشه‌را بسیار ارج مینهادند ودرتحلیل مسائل‌جهان شناسی وجهان بینی اندیشه‌را بکار میبردند وبه خرد استناد میجستند[۲۵] . پناه یافتن فیلسوفان یونانی بایران درزمان انوشیروان آن گاه که ژوستی نین مدارس آتن را بسست دلیل وجود جو علمی ومحیط فلسفی درایران بوده است . نویسندگان اسلامی تصریح کزده‌اند باینکه علوم عقلی در ایران وجود داشته ولی دستبرد حوادث آثار آن را از بین برده است . مسعودی میگوید : از ایرانیان باید کسب علم و معارف کرد هرچند آثارشان ازمیان رفته زیرا آنان درهرقسمتی مقدم وبرتر میباشند[۲۶] . ابن طیفور نقل میکند که از مردی بنام ابوعمرو عتابی که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو ونیشابوررا استنساخ می‌کرد پرسیده شد که چرا این کتابهارا رونویسی میکنی او پاسخ داد : «هل‌المعالی الافی لغة العجم‌اللغة لنا والمعانی لهم» : معانی وبلاغت

۲۳- برای آگاهی بیشتر ازمخالفت اهل سنت باکلام وفلسفه رجوع شود به‌مقاله گلدزیهر تحت‌عنوان «موقف‌اهل‌السنة القدماء بازاءالعلوم الاوائل» که‌بوسیله عبدالرحمن بدوی ترجمه ودرکتاب «التراث الیونانی فی‌الحضارةاسلامیة» چاپ شده است.

۲۴- ازجمله کتاب» «الابانةعن‌اصول‌الدیانة» که درسال ۱۹۳۸ در حیدرآباد چاپ شده و «اللمع فی‌الردعلی اهل الزیغ والبدع» که درسال ۱۹۵۳ دربیروت و در ۱۹۵۵ درقاهره‌طبع ومنتشر شده است.

۲۵- برای آگاهی از جهان شناسی ایرانیان پیش از اسلام رجوع شود به‌مقاله محققانه پرفسور نیبرگ H.S.Nyberg تحت عنوان : «مسائل مبدا جهان و جهان ـ شناسی دردین مزدائی» که درمجله آسیائی ژوئیه ـ دسامبر ۱۹۳۱، ص ۱۳۴-۱ بزبان فرانسه چاپ شده است. و همچنین کتاب فاضلانه پرفسور زینر R.C. Zaehner که بنام «زروان» درسال ۱۹۵۵ درآکسفورد چاپ شده است.

۲۶- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۹۲

جزدرزبان فارسی‌نیست زبان ازماست ومعانی‌ازایشان است[۲۷] . درنوشته‌های زردشتی به نام طبقات مختلف از دانشمندان بر می‌خوریم از جمله چهار طبقه زیر:

۱ـ استاراشماران (منجمان) ۲ـ زمیك پتمانان (مهندسان) ۳ـ پجشکان (طبیبان) ٤ـ داناکان (حکیمان)[۲۸] طبقه چهارم یعنی داناکان کسانی بوده‌اند که مردم‌را با مسائل روحانی و معنوی آشنا میساخته‌اند وهمین گروه بودند که مسائل دینی زردشتی‌را باروش عقلی خاص آن مذهب تحلیل و توجیه میکرده‌اند[۲۹] . روش تحلیل مسائل کلامی ایرانیان قدیم‌را میتوان در کتابهائی مانند دینکرت و بندهشن وشکندگمانیك ویچار جستجو کرد[۳۰] . پس از اسلام ایرانیان سهم بزرگی دربوجود آوردن وتوسعه بخشیدن به علم کلام دارند چنانکه پس از این یاد آور خواهیم شد بزرگترین پایه گذاران مکتبهای مختلف کلامی اسلامی ایرانی بوده‌اند. توجه به علم کلام ومسائل مذهبی درایران منحصر بطبقه خاصی نبوده بلکه همه‌طبقات اعم‌ازعالم

۲۷ـ ابن‌طیفور، بغداد، ص۸۷

۲۸ـ همچنین بااصطلاحات فلسفی ازقبیل تخمك (= هیولی وماده) و چیهر (= صورت) و گوهر (= جوهر)) و مانند اینها مواجه میشویم. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به کتاب مسائل زردشتی در کتابهای قرن نهم میلادی تألیف سرهارولد بیلی H. W. Baileyکه درسال ۱۹۴۳ در آکسفورد چاپ شده است .

۲۹ـ پس‌از اسلام‌نیز درایران مراکزی‌وجود داشته‌که زردشتیان درآنجا به‌ممارست درعلوم مختلف میپرداختند ابن‌حوقل درصورة‌الارض، ص ۲۴۲ هنگام یاد کردن ازاقلیم فارس از دژگچین (= قلعة الجص) یاد میکند که در آنجا زردشتیان یادگارهای ایران باستان رانگه میداشته و علوم منیع و رفیع خود را تدریس میکرده‌اند. یاقوت حموی در معجم البلدان ج۲ ص ۸۸۷ نیز در ذیل «ریشهر» که از نواحی ارجان فارس بوده مینویسد که نویسندگان خط جستق که به‌گشته دفتران معروف است آنجا هستند وکتب طب و فلسفه ونجوم را باآن خط مینویسند.

۳۰ـ کتاب شکند گمانیك ویچار ازکتابهائی است‌که در آن روش استدلال کلامی برپایه‌های استوار عقلی نهاده شده است . یکی از دانشمندان و روحانیان یهودی بنام «حیوی بلخی» که درقرن نهم میلادی میزیسته در نتیجه خواندن این کتاب از دین خود برگشته و تورات و فلسفه وکلام یهود را مورد نقض و انتقاد قرار داده است. سپس متکلم معرف یهودی سعید بن‌یوسف فیومی صاحب‌کتاب معروف «الامانات والاعتقادات» دویست ایراد او را بر مذهب یهود پاسخ داده است. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به‌کتاب «نقض سعدیابرحیوی‌بلخی» بوسیله اسرائیل دیویدسن که درسال ۱۹۱۵ در نیویورك چاپ‌شده است.

وعامی همیشه میکوشیده‌اند که منقولات مذهبی ودینی‌را بااستدلالات عقلی وفلسفی همراه سازند . ابن حوقل میگوید: عوام خوزستان مثل خواص سایربلاد در بارهٔ کلام وعلم گفتگو میکنند. من‌خودحمالی‌رادیدم که‌باری‌سنگین‌بر‌پشت‌داشت‌و باحمالی‌دیگر که‌بااوهمراه بود درباره‌تأویل‌وحقایق کلام‌بحث‌ونزاع مینمود [۳۱] . ابن خلدون مورخ بزرگ عرب فصل سی‌و ششم‌از مقدمه خود را بدین عنوان آورده است . «دراینکه حاملان علم دراسلام بیشترشان ایرانی‌اند» ودرطی این فصل از علوم مختلف اسلامی یاد میکند که بزرگان آن اهل ایران بوده‌اند و در این میان گوید : «همچنین است علم کلام» اوسپس گفته پیغمبررا به مناسبت نبوغ ایرانیان در علوم مختلف نقل میکند که فرمود : اگرعلم درپیرامون‌آسمان میبودگروهی ازایرانیان بدان دست می‌یافتند[۳۲] .

پیشوایان ایرانی علم کلام

در این فصل نام متکلمان ایرانی برحسب مکتب‌هائی که آنان بدان وابسته بوده‌اند آورده میشود . مهمترین مکتبهای کلامی اسلامی عبارتست از :

۱ـ ماتریدیه

۲ـ اشاعره

۳ـ معتزله

٤ـ شیعهٔ امامیه

۵ـ شیعهٔ اسماعیلیه

پیش‌ازاین بطور اجمال درباره هریك ازاین مذاهب بحث شد . اینك به ترتیب نام پیشوایان ورهبران ایرانی این مذاهب باشرح مختصری ازاحوال وافکار وآثارشان یاد میگردد .

۳۱ـ ابن‌حوقل، صورة‌الارض، ص ۲۳۰

۳۲ـ ابن‌خلدون، مقدمه، ص ۴۸۰. امتیاز ایرانیان براین بوده‌که بیشتر باروش عقلی و فلسفی به‌علوم اسلامی میپرداخته‌اند. سیوطی درطبقات‌المفسرین، ص ۶ میگوید علوم تفسیر و حدیث و فقه و معانی وبیان وبدیع را برطریقه عرب وبلغا خواندم نه‌بر‌طریقه عجم و اهل فلسفه.

«ماتریدیه»

ماتریدیه

ابو منصور محمدبن‌محمدبن‌محمود ماتریدی سمرقندی پیشوای مذهب ماتریدیه است . ماتریدی منسوب است به ماترید که محله‌ای از سمرقند بوده است[۳۳] . او علم فقه را نزد ابوبکر احمد جوزجانی فرا گرفته و درعلم کلام سرآمد اقران گشته و در علوم اسلامی آثار گرانبهائی از خود بیادگار گذاشته است از جمله : کتاب التوحید ، کتاب المقالات ، اوهام المعتزله ، رد الاصول الخمسه از ابومحمد باهلی ، رد امامت ، رد قرامطه ، رد تهذیب الجدل کعبی ، رد وعیدالفساق کعبی ، ماخذالشرایع فی‌اصول الفقه ، الجدل فی اصول الفقه[۳۴] . چنانکه از آثار او برمیآید او مخالفتی شدید با بزرگان اهل اعتزال داشته و برخی از آثار ابوالقاسم بلخی کعبی رئیس معتزلیان بغداد را نقض و اصول پنجگانه اهل اعتزال را نیز رد کرده است .

ماتریدی درعلم کلام دارای عقائد و افکار خاصی است ودربسیاری از مسائل بااشعری مخالفت دارد. متکلمان‌اسلامی هنگام‌بیان عقائد وآراء دینی‌اشاره باختلاف مسلك این دو پیشوای اهل سنت کرده‌اند . مثلا سعدالدین تفتازانی در شرح عقائد نسفیه آنجا که نسفی میگوید : «قرآن کلام خدای تعالی است و مخلوق نیست» میگوید کلام قدیم صفت خدای تعالی است اشعری معتقد است که جایز است که شنیده گردد ولی ابواسحق اسفراینی آن را رد کرده است و همین عقیده را شیخ ابو منصور اختیار نموده است[۳۵] . دانشمندان اسلامی در باره مسائلی که میان ماتریدی واشعری اختلاف است بحث‌های فراوان کرده‌اند ازجمله حسن‌بن عبدالمحسن مشهور به ابی عذبه کتابی دراین باره نوشتهٔ و آن را به «الروضة البهیه فیما بین

۳۳- ابن‌اثیر دراللباب‌فی‌تهذیب‌الانساب، ج۲ص ۷۶«ماتریت» ویاقوت «ماتیرب» ضبط کرده است. ونیز رجوع شود به‌ترکستان بارتولد، ص ۹۰

۳۴- ابن‌قطلوبغا، تاج التراجم، ص ۵۹ و اللکنوی، الفوائدالبهیه، ص ۱۹۵

۳۵- سعدالدین تفتازانی، شرح‌العقائد النسفیه ، ص ۹۴. ونیز فخرالدین رازی‌در کتاب «البراهین‌البهائیه»، ج۱ ص ۱۷۱ درمسأله رؤیت خدا گوید: «مذهب ما درین مسأله آنستکه مذهب امام منصور ماتریدی علیه‌الرحمة و الغفران است و آن آنستکه اثبات رؤیت بدلیل عقلی نکنیم لیکن تمسك بظواهر قرآن و اخبار در اثبات‌رؤیت کنیم».

الاشاعرة والماتریدیه» موسوم کرده است این کتاب درسال ۱۳۲۲ هجری قمری در حیدر آباد هند چاپ شده است . مؤلف در آغاز کتاب میگوید که آن را درسال ۱۱۲۵ در مکه بخواهش یکی از دوستانش تألیف کرده است . او معتقد است که میان اشعری و ماتریدی اختلاف عمیق نیست زیرا هردو در اصل عقیده اهل سنت و جماعت متفق هستند و اختلاف ظاهری آن دو موجب نمی‌گردد که یکی از آنان اهل بدعت باشد و برای بیان این منظور بدین بیت از قصیده نونیهٔ سبکی استناد میجوید :

والخلف بینهما قلیل امره   سهل بلا بدع و ولاکفران[۳۶]

ماتریدی‌شاگردان بسیاری داشته ازجمله حکیم قاضی‌اسحق‌بن محمد سمرقندی وعلی‌رستغفنی وابومحمد عبدالکریم‌بن موسی‌بزدوی [۳۷] دانشمند اخیرجد پدرابوالیسر محمدبن محمد بزدوی صاحب کتاب اصول‌الدین است که پس از این درباره اوسخن خواهد رفت .

ماتریدی نه تنها پیشوای فقه وکلام بشمار میرود بلکه اورا از زمرهٔ اصحاب کرامات وارباب کشف‌یادکرده‌اند . ابوطاهر خواجه سمرقندی فصلی ازکتاب خودرا تحت‌عنوان «مزارفیض‌آثارحضرت شیخ ابومنصورماتریدی» آورده ودرضمن بسیاری از داستانها داستان زیررا نقل کرده است : نقل‌است‌که روزی شیخ درباغ بود رسول خلیفه بغداد که از برای سؤال یك مسأله از بغداد به سمرقند آمده بود بردر باغ شیخ رفت و حلقه بردر زد شیخ بلباس جریده بیرون آمد . رسول پرسید که مولانا کجاست ؟ شیخ گفت مولانا خداست باز پرسید که شیخ کجاست ؟ درجواب گفت‌که

۳۶- ابی‌عذبه، الروضةالبهیه ص ۵. این قصیده‌که بدین بیت آغاز میشود:

الورد خدك صیغ من انسان   ام فـی‌الخدود شقائق النعمان

تمامی آن درطبقات الشافعیه سبکی، ج۳ ص ۳۸۹-۳۷۹ نقل شده است. تفتازانی درشرح مقاصد، ج۲ ص ۲۷۱ میگوید میان این دوطایفه اختلاف دربرخی از اصول‌است ازجمله مسأله تکوین ومسالهٔ استثناء درایمان ومساله ایمان مقلد. زبیدی درشرح‌احیاء- العلوم، ج۲ ص ۸ وهمچنین بیاضی دراشارات المرام فی‌عبارات‌الامام، ص ۵۳ اشاره بـه اختلاف این دومکتب کرده‌اند.

۳۷- لکنوی، الفرائد البهیه، ص ۱۹۵

شیخ این پیر است[۳۸] .

ماتریدی در سال ۳۳۳ وفات یافت و در گورستان چاکردیزه سمرقند مدفون گردید[۳۹] . از آثار ماتریدی که باقی مانده یکی تفسیر تأویلات السنه در تفسیر است که نسخ متعددی از آن در کتابخانه های ترکیه موجود است و دیگر کتاب التوحید درعلم کلام است که نسخه منحصر بفردی از آن در دانشگاه کمبریج موجود است این نسخه را برای نخستین بار پرفسور ژزف شاخت J. Schacht کشف و در مجله *Studia Islamica* ۱۹۵۳ معرفی کرد وسپس درسال ۱۹۷۰ در بیروت بوسیله دکتر فتح‌الله خلیف چاپ گردید .

بزدوی

از کسانی که بیاری مذهب ماتریدی پرداختند ابوالیسر محمدبن محمد بزدوی است . او درسال ۴۲۱ بدنیا آمد ونخست تحت تعلیم پدرش قرار گرفت . پدر او از تربیت یافتگان جدش عبدالکریم‌بن موسی بود که او خود ازاصحاب‌ماتریدی بوده است . او مدتی عهده دار قضاوت سمرقند بود و سرانجام به بخارا آمد و در همانجا در سال ۴۷۸ وفات یافت . بزدوی آثارگرانبهائی ازخود بجا گذاشت که از مهمترین آنها کتاب اصول‌الدین برای ما باز مانده است این کتاب بوسیله هانز - پیترلنس H. petet Linss مورد تصحیح قرارگرفته وبامقدمه‌ای درشرح‌حال اوچاپ شده است .

او در آغاز کتاب میگوید برخی از کتب که درعلم توحید تألیف شده ساخته و پرداخته فیلسوفانی مانند اسحاق کندی و اسفزاری ومانند آنهاست که خارج از طریق مستقیم است ، وبرخی دیگر نوشته اهل اعتزال است همچون عبدالجبار رازی و جبائی وکعبی ونظام ودیگران که موجب سستی اعتقاد میگردد ، وبرخی‌را مجسمه مانند محمدبن هیصم نوشته‌اند که نظر درآنهاروانیست . ابوالحسن اشعری‌کتابهائی دراین فن تألیف‌کرده ودرآن مذهب معتزله‌را تصحیح نموده چون خود درآغاز برآن مذهب بوده است واصحاب شافعی نیز ازاو پیروی‌کردداند ولی اصحاب مادربسیاری

۳۸- ابوطاهر سمرقندی، سمریه، ص ۳۴

۳۹- عبدالحکیم تاجر ، قندیه، ص ۵

از مسائل برابوالحسن اشعری خرده گرفته‌اند . شیخ امام زاهد ابومنصور ماتریدی کتابی درعلم توحید مطابق مذهب اهل سنت و جماعت نوشته ولی درآن کتاب کمی انغلاق وتطویل ودرترتیب آن نوعی دشواری وجود دارد . بنا براین مصمم شدم که کتابی مختصر برطریق اهل سنت وجماعت تألیف کنم تا عامه و خاصه برآن واقف گردند[۴۰] .

بزودی دراین کتاب نودوشش مسأله از مسائل کلامی‌را مطرح ساخته و درطی آن آراء وعقائد مذاهب مختلف اسلامی‌را نقل کرده است ودرپایان کتاب فصلی در بیان مذاهب اسلامی آورده وعقائد آنان‌را بیان داشته است .

نسفی

از یاری‌گران مکتب ماتریدی ابوحفص عمربن محمد نسفی متوفی ۵۳۷ است. او از شاگردان بزدوی بود و آثار مهمی از خود بجا گذاشت که مهمترین آنها «العقائدالنسفیه» است که بسیاری از دانشمندان برآن شرح نوشته‌اند و معروف‌ترین آن شروح شرح سعدالدین تفتازانی است . نسفی در عقائد بطور اجمال و ایجاز مباحث مهم کلامی را مطرح ساخته و میتوان آن را یك کتاب دستی در علم کلام بشمار آورد .

تفتازانی

دیگر ازکسانیکه متمایل باین‌مذهب بوده‌اندسعدالدین تفتازانی است‌که درسال ۷۱۲ یا ۷۲۲ درده تفتازان ازبلاد خراسان بدنیا آمده ودرفقه و اصول وکلام ومنطق و معانی وبیان متبحر بوده است.

ابن خلدون در فصلی که بعنوان علوم عقلی آورده میگوید سرمایه این علوم همیشه در عراق عجم و ماوراءالنهر فراوان بوده است. سپس گوید من در مصر تألیفات متعددی از مردی از بزرگان هرات از بلاد خراسان دیدم که مشهور به سعدالدین تفتازانی است این آثار که در علم کلام و اصول فقه و بیان است آگاهی میدهد که او را ملکه‌ای راسخ دراین علوم است و درضمن نشان میدهدکه او اطلاعی

۴۰- بزودی، اصول‌الدین، ص ۳

از علوم حکمیه و گامی عالی درعلوم عقلیه دارد[۴۱].

از آثار مهم کلامی او یکی شرح عقائد نسفیه است که پیش از این از آن یاد شد و دیگر شرح المقاصد است که ازکتب مهم کلامی بشمار میرود این کتاب برشش مقصد مبوب گردیده مقصداول اتصال درمبادی مقصد دوم در امور عامه مقصد سوم در اعراض مقصد چهارم در جواهر مقصد پنجم درالهیات مقصد ششم در سمعیات است. تفتازانی درسال ۷۹۲ از دنیا رفته است.

«اشاعره»

جوینی

ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی نیشابوری ملقب به امام الحرمین از متکلمان بزرگ اسلامی است. او درسال ۴۱۹ درجوین بدنیا آمد فقهٔ رانزد پدر خود ابومحمد جوینی و اصول دین یعنی کلام را نزد ابوالقاسم اسکافی اسفراینی خواند. هنگامیکه میان اشاعره و معتزله تعصباتی درگرفت او بحجاز رفت و چهار سال درمکه ومدینه مجاور گشت و به تدریس و افتا مشغول گردید. و بهمین مناسبت او را امام الحرمین گفتند. او سپس در آغاز حکومت الب ارسلان به نیشابور آمد و خواجه نظام الملک وزیر برای او مدرسه نظامیه [۴۲] را بنا نهاد و سی سال درآن مدرسه به تعلیم و تدریس اشتغال داشت و همیشه سیصدتن از طلاب در مجلس درس او حضور داشتند. او در سال ۴۷۸ رخت از جهان بربست درحالیکه آثار ارزنده‌ای از خود باقی گذاشت که ازمهمترین آنها میتوان کتاب الارشاد وکتاب الشامل[۴۳] را نام برد که خوشبختانه هر دو چاپ و منتشر شده است.

---

۴۱ ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۰۳. درعلم بیان یعنی علوم فصاحت و بلاغت کتاب مطول سعد که شرحی برتلخیص المفتاح قزوینی است هنوز درمدارس قدیم ایران خوانده‌میشود.

۴۲- مدارس نظامیه مدارسی بوده که خواجه‌نظام‌الملک درشهرهای بغداد و بلخ و نیشابور وهرات واصفهان وبصره وآمل ومرو وموصل تأسیس‌کرد. رجوع شود به‌طبقات الشافعیه سبکی، ج ۴ ص۳۱۳

۴۳- نام کامل آن«کتاب الارشادالی قواطع‌الادلة فی‌اصول الاعتقاد» است ودرسال ۱۹۵۰ درقاهره چاپ شده وقسمت اول ازکتاب «الشامل فی‌اصول الدین» درسال ۱۹۵۹ بوسیله هلموت‌کلوبفر درقاهره‌چاپ‌شده است.

جوینی از کسانی است که مذهب کلامی اشاعره را تثبیت کرد و بدان رونق بخشید. اودر آثار کلامی خود به عقاید شیوخ خودهمچون قاضی ابوبکر باقلانی متوفی ۴۰۳ و ابواسحق اسفراینی متوفی ۴۱۳[۴۴] و ابوالحسن اشعری متوفی ۳۲۴ استناد میجوید و از اسفراینی بعنوان استاد یاد میکند. جوینی در کتاب ارشاد و شامل مباحث کلامی زیر را مطرح و مورد بحث و تحلیل قرار داده است. بحث در نظر و علم، جواهر و اعراض. اثبات حدوث عالم. رد مذاهب مخالفان اثبات صانع یعنی دهریه و فلاسفه و ثنویه و مجوس. رد برنصاری و یهود و براهمه. صفات خداوند. معانی اسماء خداوند. جوازرؤیت خداوند. خلق افعال، تعدیل وتجویر. صلاح واصلح. اثبات نبوات. نبوت محمد. سمعیات. آجال. ارزاق. اسعار. امر بمعروف ونهی ازمنکر ثواب و عقاب واحباط اعمال. اسماء و احکام. توبه. امامت[۴۵].

غزالی

یکی از شاگردان برجسته امام‌الحرمین جوینی ابو حامد محمدبن محمد غزالی طوسی متوفی ۵۰۵ است که او نیز مدتی درمدرسه نظامیه نیشابور بتدریس اشتغال داشته است[۴۶] او از مردان بزرگ علمی اسلام بشمار میرود و آثار فراوانی از خود بجا گذاشته که از میان آنها میتوان احیاء علوم‌الدین و مقاصد الفلاسفه و تهافت ـ الفلاسفه و المنقذ من‌الضلال ومعیارالعلم ومحك‌النظر رانام برد. او درکتاب تهافت ـ الفلاسفه خود به رد فیلسوفان میپردازد و عقیده آنان را مبنی برقدم عالم وبسیاری از مسائل دیگر باطل میکند. ابوالولید محمدبن احمد معروف به‌ابن رشد دانشمند

۴۴ـ ابراهیم‌بن‌محمدبن‌ابراهیم بن‌مهران معروف به‌استاد ابواسحاق‌اسفراینی‌معاصر قاضی عبدالجبار درزمان خود رئیس اشعریان بود چنانکه قاضی رئیس معتزلیان بودسبکی درطبقات‌الشافعیه ج ۴ ص ۲۶۱ مناظره‌ای ازاین دونقل‌میکند که عبدالجبار، آنرا مطابق عقیده معتزله که بدها آفریده خدا نیست باجمله «سبحان من‌تنزه عن‌الفحشاء» آغازکرده ولی‌ابواسحاق مطابق عقیده اشعریه‌که همه‌چیز رامخلوق خدامیدانند باجمله «سبحان‌من لاتقع‌فی‌ملکه‌الامایشاء» ابتدانموده است، این اسفراینی غیراز ابوالمظفراسفراینی متوفی ۴۷۱ است که کتاب «التبصیرفی‌الدین‌و تمییزالفرقةالناجیةعن‌الفرق الهالکین» را درموضوع فرق اسلامی تألیف‌کرده است.

۴۵ـ بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص ۷۰۶

۴۶ـ ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، ص۲۵۳

اندلسی متوفی ۵۹۵ در کتابی که بنام تهافت التهافت نوشته گفته‌های غزالی را رد کرده است و همو در کتاب دیگر خود درباره غزالی گفته است که در کتابهایش روش واحدی را اتخاذ نکرده بلکه با اشعریه اشعری است و با صوفیه صوفی و با فلاسفه فیلسوف چنانکه گفته شده:

یوماً یمان اذالاقیت ذایمن — و ان لقیت معدیا فعدنان[47]

گذشته از ابن رشد دانشمندی بنام علاءالدین علی طوسی متوفی ۸۸۷ کتابی بنام «الذخیره» بامر سلطان محمد فاتح نوشته و درآن به محاکمه میان غزالی وحکما پرداخته است. این کتاب درحیدر آباد دکن چاپ شده است. غزالی در کتاب المنقذ من الضلال خود اصناف طالبین را درچهار فرقه منحصر مینماید متکلمان و باطنیه و فلاسفه و صوفیه و سپس هنگامی که از متکلمان یادمیکند میگوید خود کتابهای پیشینیان را خوانده و درآن فن بتالیف پرداخته و مقصودش درآن حفظ عقائد اهل سنت و نگهداری آن ازاهل بدعت بوده است[48].

شهرستانی

دیگراز متکلمان این مکتب ابوالفتح محمدبن ابی‌القاسم عبدالکریم شهرستانی متوفی ۵۴۸ است[49]. او از دانشمندانی است که آگاهی وسیعی درباره ادیان ومذاهب و همچنین مکتبهای گوناگون فلسفی داشته و مهمترین کتاب او در این موضوع کتاب‌الملل والنحل است که از مستندترین کتابها دراین فن بشمار میرود. شهرستانی کتابی درعلم کلام تألیف کرده و آنرا نهایةالاقدام فی‌علم الکلام نامیده. او در این کتاب به‌بحث درباره حدوث عالم و توحید و علم ازلی وکلام باری تعالی و حسن و قبح و نبوات و دیگر مسائل پرداخته است. او درآغاز کتاب گوید یکی ازکسانی که اشارت او غنم و طاعتش حتم بود از من خواست که مشکلات اصول را برای اوگرد آورم و دشواریهای آن را حل نمایم بگمان اینکه من به نهایات نظر و غایات فکر

۴۷- ابن رشد فصل‌المقال، ص ۲۸

۴۸- غزالی، المنقذمن‌الضلال، ص ۱۴

۴۹- شهرستان شهرکی بوده است درخراسان نزدیك نسا. یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ج ۳، ص ۳۴۳

رسیده‌ام شاید او آماس را از فربهی باز نشناخته است. او سپس باین دوبیت متمثل می‌شود:

لقد طفت فی تلك المعالم کلها و سیرت طرفی بین تلك المعالم
فلم ارالا واضعا کف حائر علی ذقن او قارعاً سن نادم [۵۰]

توجه شهرستانی به مسائل فلسفی و کلامی و نقل عقائد ارباب ملل و نحل موجب شدکه برخی او رامتخبط دراعتقاد و متمایل بالحاد بدانند [۵۱].

فخرالدین رازی

محمدبن عمر رازی ملقب به فخرالدین متوفی ٦۰٦ ازمتکلمان مشهوراسلامی است. وسعت اندیشه و نظر و موشکافی او درمسائل عقلی و فلسفی بپایه‌ای بود که او را امام‌المشککین لقب دادند. اوبه مکتب‌اشعری رونقی‌تازه بخشید ومسائل‌متشتت کلامی را منظم و مبوب ساخت چنانکه او را اشعری ثانی میگفتند. آثار فراوانی از او باقی مانده از جمله در فلسفه المباحث المشرقیه و المحصل و در کلام الاربعین فی‌اصول‌الدین بعربی والبراهین البهائیه فی‌علم‌الکلام بفارسی. رازی دراین کتاب‌ها مسائل مختلف کلامی رامورد بحث و بررسی قرارداده و شبهات مخالفان رابراساس احتجاجات واستدلالات فلسفی پاسخ داده است. رازی درمناظره و بحث و جدل چیره دستی فراوان داشت. او درسفر خودبه ماوراءالنهر درشهر بخارا بارضی نیشابوری‌و نورصابونی و در غزنین باقاضی شهر و درسمرقند بافرید غیلانی و همچنین درشهر-های دیگر باسایر دانشمندان درمسائل فلسفی وکلامی و اصولی مباحثه و مناظره‌کرد وشرح‌این مناظرات‌را بصورت‌کتابی درآورد‌که برای نخستین‌بار بوسیله پول‌کراوس P. kraus درمجله Isamic Culture سال ۱۹۳۸ معرفی‌گردیدوسپس‌درحیدرآبادچاپ شد و درسال ۱۹٦٦ مناظرات رازی بوسیله محمد خلیف به زبان انگلیسی ترجمه و بامتن عربی در بیروت چاپ و منتشر گردید.

بیضاوی و اصفهانی وایجی و جرجانی

از متکلمانی که پیرو این مکتب بودند و روش و سیاق فخرالدین رازی را

۵۰- شهرستانی، نهایةالاقدام، ص ۳
۵۱- یاقوت حموی، ج ۳ ص ۳۴۳

دنبال کردندعبارتنداز: قاضی بیضاوی متوفی ۶۸۵ که کتاب طوالع الانوار راتألیف کرده و شمس الدین بن محمود اصفهانی متوفی ۷٤۹ که کتاب مطارح الانظارفی شرح لوامع الانوار را نوشته است. و قاضی عضدالدین ایجی متوفی ۷۵٦ مولف کتاب مواقف وغیر سیدشریف جرجانی متوفی ۸۱٦ شارح مواقف را نیز میتوان از همین طبقه بشمار آورد. دانشمندان فوق و دانشمندان پس از آنان به تفصیل مباحث کلامی پرداختند و کتابهای مطولی در آن موضوع تألیف کردند و بحث درباره هریک احتیاج به مجالی وسیع دارد.

«معتزله»

کعبی

ابوالقاسم عبدالله بن احمد بلخی کعبی متوفی ۳۲۰ رئیس معتزله بغداد بود. معتزله از او بعنوان «امام اهل الارض» یاد میکردند و مخالفان برای ردمکتب اعتزال به رد و نقض او اکتفا مینمودند[۵۲] او از متکلمان زبردست بود و از کتابهای مهم او یکی عیون المسائل و دیگری کتاب المقالات است که هیچکدام متأسفانه برای ما باقی نمانده است. ابورشید نیشابوری در کتابی که در مسأله جوهر نوشته به عیون المسائل او استناد جسته و از او بعنوان «شیخنا» یادکرده است[۵۳]. کتاب المقالات او موردتوجه دانشمندان سنی و شیعی بوده چنانکه قاضی عبدالجبار همدانی شرحی برآن نگاشته[۵۴] و علی بن احمد کوفی دانشمند شیعی تحقیقی درباره آن نوشته است[۵۵].

ازشاگردان معروف ابوالقاسم بلخی ابوجعفرابن قبه رازی است که از متکلمان مشهور امامیه است. ابن ابی الحدید هنگام شرح خطبه شقشقیه حضرت علی (ع) میگوید که من بسیاری از این خطبه را در تصانیف شیخنا ابوالقاسم بلخی پیشوای بغدادیان از اهل اعتزال دیده‌ام او درزمان مقتدر بوده ومدتی دراز پیش از آنکه رضی بدنیا آید زندگی میکرده است و نیز بسیاری از این خطبه را درکتاب ابوجعفر ابن قبه از متکلمان امامیه یعنی کتابی که مشهور به کتاب الانصاف است دیده‌ام واین ابوجعفر

۵۲- ماتریدی، کتاب التوحید، ص ۴۶

۵۳- نیشابوری، کتاب المسائل، ص ۳۵

۵۴- ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۱۲

۵۵- نجاشی، الرجال، ص ۲۰۲

از شاگردان شیخ ابوالقاسم بوده است[۵۶]. ابوحیان توحیدی میگوید در عالم بودن و راوی بودن و ثقه‌بودن کعبی شکی وجود ندارد[۵۷].

محمدبن زکریای رازی همزمان بلخی بوده وباو درمسائل زمان مکان وماده و سایر مسائل جهان شناسی مناقضاتی داشته است[۵۸].

قاضی عبدالجبار همدانی

ابوالحسین عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی‌که نزدمعتزله به‌قاضی‌القضاة اشتهار دارد از بزرگان مشایخ معتزله است. او در آغاز امر در اصول پیرو مکتب اشعری ودرفروع تابع‌مذهب‌شافعی‌بود سپس درنتیجه مجالست و مناظره بااهل اعتزال به مذهب معتزله متمایل گردید[۵۹]. صاحب بن‌عباد بعداز سال ۳۶۰ او را به ری برای تدریس دعوت کرد و او در همانجا در سال ٤۱۵ درگذشت. صاحب او را بسمت قاضی القضاة ری نیزتعیین‌کرد ومکرراً ازاو بعنوان «افضل اهل‌الارض» یاد مینمود.

از او آثار فراوانی باقی مانده چنانکه نوشته‌اندکه او درمدت عمر خودچهار صد هزار ورقه نوشته است آثاری‌که از او یاد کرده‌اند عبارتست از: کتاب‌الدواعی والصوارف ،کتاب‌الخلاف و الوفاق ،کتاب‌الخاطر، کتاب الاعتماد، کتاب المنع و التمانع، کتاب مایجوزفیه التزاید و مالایجوز، وکتابهائی‌که او املا کرده عبارتست از: المغنی، الفعل و الفاعل، المبسوط، المحیط، الحکمة و الحکیم، شرح الاصول الخمسه. شروحی که نوشته عبارتست از: شرح جامعین، شرح اصول، شرح مقالات، شرح اعراض و دراصول فقه نهایه و عمد و شرح آن و در نقض مخالفان نقض اللمع و نقض‌الامامه را تصنیف کرده است و پاسخهائیکه به پرسشهای علمی داده است به رازیات و عسکریات و قاشانیات و خوارزمیات و نیشابوریات مشهور است[۶۰].

۵۶- ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج۱ ص ۱۷۱

۵۷- توحیدی، البصائر والذخائر، ص ۱۹۱

۵۸- محقق، فیلسوف ری محمدبن‌زکریای رازی ، ص۳۴

۵۹- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله‌ص ۱۱۳

۶۰- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۱۳

معتزله میگفتند تاکسی بااین اصول پنجگانه ایمان نداشته باشد شایسته نام‌معتزلی نیست.خیاط، کتاب الانتصار، ص ۹۳

درسالهای اخیر دانشمندان برخی آثار قاضی عبدالجبار را از کتابخانه‌های مهم دنیا بدست آورده و چاپ و منتشر کرده‌اند: از جمله کتاب‌های شرح الاصول الخمسه والمغنی و المجموع فی‌المحیط با التکلیف و تنزیه القران عن المطاعن و تثبیت دلائل النبوه است. درشرح اصول خمسه به تحلیل اصول پنجگانه اعتقادی اهل اعتزال پرداخته آن‌اصول عبارتنداز توحید، عدل، وعد و وعید ، المنزلة بین ـ المنزلتین، الامر بالمعروف والنهی عن‌المنکر[۶۱]. کتاب مغنی او دربیست مجلداست که جلدهای ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۰ آن‌که درموضوعات مختلف کلامی است یافت شده و چاپ ومنتشر گردیده است.

کتابهای قاضی مشحون از استدلالهای منطقی درمسائل کلامی واعتقادی بوده است ابوالعلاء معری شاعر نابینای عرب که سخت از مجادلات مذهبی بیزار بوده در این بیت خود اشاره به نام دو کتاب از کتابهای قاضی یعنی «مغنی» و «عمد» کرده است.

لولا التنافس فی الدنیا لما و ضعت　　　کتب التناظر لاالمغنی و لاالعمد[۶۲]

آخرین جزء کتاب المغنی اختصاص به‌مسأله امامت دارد. او معتقد است که منصوص بودن امامت از راه عقل وسمع ثابت نمیشود. شیعه استدلالهای قوی‌قاضی را نتوانستند تحمل کنند و در صدد رد آن برآمدند از مهمترین جواب‌هائی‌که براین قسمت ازکتاب المغنی نوشته شده جواب سید مرتضی علم‌الهدی متوفی ۴۳۶ است که بنام کتاب الشافی نامیده است . این کتاب مبتنی بر استدلالهای عقلی و نقلی است ومبسوط‌ترین کتابی است‌که مساله امامت درآن بعنوان یك‌مساله‌نظری مورد طرح قرار گرفته است. اهمیت این کتاب چندان بودکه شیخ طوسی خلاصه‌ای برآن نوشت وآن را تلخیص الشافی نامید این‌کتاب در سال ۱۳۰۱ در تهران چاپ سنگی شدوسپس درسال ۱۳۸۱ باکوشش سیدحسن‌بحرالعلوم درنجف بصورت‌مرغوبی چاپ و منتشر گشت[۶۳].

۶۲ـ ابوالعلاء معری، لزوم مالایلزم به‌نقل از تعریف القدماء بابی العلاء، ص‌ـ ۱۱۶

۶۳ـ برای اطلاع بیشتر ا[illegible] اب مغنی وکتاب شافی و تلخیص الشافی رجوع شود به مقاله نگارنده تحت عنوان [illegible] داتی بر تلخیص الشافی شیخ طوسی که در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی [illegible] ۳ و ۴ سال ۱۳۴۹ منتشرشده است.

رامهرمزی

ابومحمد عبداللهعباس رامهرمزی ازاصحاب ابوعلی جبائی بوده‌و ابن‌المرتضی او را درطبقه نهم از اهل اعتزال قرار داده است. رامهرمزی ریاست بـزرگی در شهر رامهرمز داشت ومسجد بزرگی درآنجا بناکرد. قاضی عبدالجبار کتاب مغنی خودرا درآن مسجد آغاز و بیشتر آن را درآنجا املاکرده است و خود معتقد به برکت آن مسجد درامر تألیف مغنی بوده است.

رامهرمزی از اخص اصحاب ابوعلی جبائی بود و امالی او را استملاء میکرد و بسیاری ازپرسشهائی‌که از ابوعلی میشد پاسخ میداد. اوخطی نیکو نیز داشت ودو نسخه قرآن باخط خود نوشت و یکی رابرای صاحب بن‌عباد فرستاد. صاحب میگفت حروف خط او میتواند شبهه جبریان را نقض کند که میگویند: اگر خط از فعل مـا باشد باید بتوانیم باردوم مثل آنچه راکه باراول نوشته‌ایم بدون اختلاف بنویسم[۶۴]

نیشابوری

ابورشید سعیدبن‌محمد نیشابوری ازاصحاب قاضی‌عبدالجبار وازطبقه‌دوازدهم اهل اعتزال بوده و گرایشی بسوی معتزلیان بغداد داشته است. ریاست معتزلیان‌پس از قاضی باو محول گشت او به‌ری باز گشت و درهمانجا درگذشت او تالیفات بسیار ارزنـده‌ای دارد از جمله دیـوان الاصول که در آغـاز سخن از جـواهـر و اعـراض میگوید و سپس مـوضوع توحید و عـدل را دنبال میکند. او پیش از اینکه بـه‌ری بیایـد درنیشابـور حلقه درس و بحثـی داشته و بسیاری از متکلمان گـرد او جمـع میشدند[۶۵].

از آثار او کتابی بنام «المسائل فی‌الخلاف بین‌البصریین و البغدادیین فی - الکلام فی‌الجوهر» باقی مانده که بوسیله ارتوربیرم A. Biram بزبان آلمانی تـرجمه شده و بامتن عربی منتشر گشته است.

۶۴- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص۹۹

۶۵- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۱۶

زمخشری

ابوالقاسم محمودبن عمر خوارزمی زمخشری متوفی ۵۳۸از دانشمندان‌بزرگ اسلام است‌که در تفسیر وحدیث ونحو ولغت وبیان چیره دستی فراوانی داشته است. ازکتابهای مهم او کتاب کشاف در تفسیر قرآن و فائق در تفسیر حدیث ومفصل در نحو و مقدمةالادب درلغت است. او معتزلی مذهب بود وقرآن را بروش اهل اعتزال تفسیر میکرد بهمین مناسبت تفسیر خود را بـا جمله «الحمـدلله الذی خلق القران» آغازکرد سپس باوگفتند بااین کیفیت‌کسی بآن رغبت نمیکند او به «الحمدلله‌الذی - جعل‌القران» تغییرداد وجعل نیزبمعنی خلق است. سپس مردم آنرابه: «الحمدلله‌الذی- انزل القران» تغییر دادند[۶۶].

زمخشری بجهت آنکه مدتی درمکه اقامت داشته‌ملقب‌به «جارالله» شده‌است. افکار وعقائد اعتزالی زمخشری را میتوان در تفسیر او درمواردی که میان اشاعره و معتزله اختلاف است جستجو کرد.

«شیعهٔ‌اثنی‌عشریه»

ازقدیمترین متکلمان شیعه امامیه‌که ایرانی بوده‌اند میتوان از دانشمندان زیر نام برد: هشام‌بن سالم جوالیقی‌که از اسیران جوزجانان بوده وسپس درسلك اصحاب امام صادق و امام‌کاظم (علیهماالسلام) درآمده. ابوحفص حدادنیشابوری، محمدبن بشیر سوسنجردی، ابوجعفر بن‌قبه رازی، حسن‌بن موسی نوبختی، ابن‌ملك اصفهانی، ابوجیش‌بن خراسانی[۶۷].

از دانشمندان فوق جسته گریخته منقولاتی درکتابهای‌کلامی‌وملل ونحل نقل شده است ولی‌کتاب مستقل ویا فصلی ازکتاب آنان بدست مانرسیده است. دراینجا ناچار هستیم ازسه دانشمند ایرانی‌که از متکلمان اولیه‌شیعی بشمار میروند وآگاهی

۶۶- ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، ج ۴ ص ۲۵۶

۶۷- ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۳۳۴ - ۳۲۶. مولف فصلی جداگانه را در طـی صفحات نامبرده اختصاص به‌متکلمان شیعه امامیه و زیـدیـه داده است. دانشمند فقید عباس اقبال فصلی دربارهٔ متکلمان‌اولیه شیعه‌آورده وبشرح حال‌دانشمندان فوق‌پرداخته است رجوع شود به‌کتاب خاندان نوبختی ص ۹۵-۷۷

بیشتری از آنان بما رسیده نام ببریم.

فضل‌بن شاذان

فضل‌بن شاذان نیشابوری متوفی ۲۶۰ فقیه و متکلم جلیل‌القدری بوده که‌آثار فراوانی از خود درکلام وفقه وحدیث بجای‌گذاشته‌است. او در احتجاج واستدلال بر- مخالفان چیره دستی فراوانی داشته و آثار او بیشتر دررد آنان است از جمله رد بر ابن کرام‌پیشوای کرامیه، نقض براسکافی‌درمساله جسم،ردبر ثنویه، ردبرغلاة، رد بر- احمدبن یحیی، ردبر اصم، ردبر یمان‌بن رباب خارجی، ردبرمثلثه، ردبر مرجئه، ردبر باطنیه و قرامطه[۶۸].

یکی ازکتابهای او بنام «الایضاح فی‌الرد علی سائرالفرق» از دست‌برد زمانه محفوظ مانده واکنون بسعی واهتمام سیدجلال محدث ارموی درزیر چاپ است.

ابن راوندی

ابوالحسین احمدبن‌یحیی معروف بابن‌راوندی متوفی ۲۹۸اصلا" اهل‌مروالرود خراسان بوده است. او نخست ازاهل اعتزال بود وسپس آنان او را طرد کردند اوبه جانب تشیع گرائید وکتابهائی دراثبات امامت حضرت علی‌ابن ابی‌طالب تالیف‌کرد. معتزله او را به‌کفر و زندقه متهم ساختند وکتابهائی بررد او نوشتند. ابن راوندی کتابهای فراوانی نگاشته برخی ازدانشمندان مانند ابن‌ندیم آثار اورا بدوقسم‌تقسیم کرده‌اند آثاری‌که دردوران صلاحش نوشته‌وآثاردیگری‌که درروزگارسستی عقیده‌اش تألیف کرده است. ازآثار ابن‌راوندی چیزی بدست مانرسیده است دانشمندان اهل تسنن فقراتی از کتابهای الحادی‌که بدو منسوب میدارند نقل کرده‌اند[۶۹]. سید مرتضی علم‌الهدی دانشمند شیعه او را از آن اتهامات مبری میداند. ابوالحسین

۶۸- طوسی، فهرست، ص ۱۵۰. تاریخ وفات او از ریحانة الادب ج ۵ ص ۳۶ نقل گردید.

۶۹ - این فقرات بوسیله هلموت‌ریتر H.Ritter و پول کراوس P.Kraus چاپ شده است. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به‌سلسله مقالات نگارنده تحت عنوان «ابن‌-راوندی» مجلهٔ یغما سال ۱۱ شماره ۱۱ و ۱۲ بهمن واسفند ۱۳۳۷ وسال ۱۲ شمارهٔ ۱ فروردین ۱۳۳۸ و همچنین مقاله تحت عنوان «منابع تازه در بارهٔ ابن‌راوندی» مجله دانشکده ادبیات شماره ۱ سال ۱۳۴۵

خیاط معتزلی فقراتی ازکتاب الامامه ابن راوندی را درکتاب الانتصار آورده است. این کتاب الانتصار ردی است برکتاب فضیحة المعتزله ابن‌راوندی‌که درنقض‌فضیلة المعتزله جاحظ نوشته بوده است. این‌کتاب درسال ۱۹۲۵ در قاهره بوسیله نیبرگ H. S. Nyberg چاپ‌شد وسپس درسال ۱۹۵۷ بوسیله دکتر نادر بزبان فرانسه ترجمه وبا متن عربی دربیروت چاپ ومنتشر گردید.

ابن نوبخت

ابواسحق ابراهیم‌بن نوبخت‌که باحتمال قوی‌درنیمه اول‌قرن چهارم‌میزیسته[۷۰] ازمتکلمان ایرانی مذهب شیعه است‌که کتابی بنام «الیاقوت» درعلم‌کلام تألیف‌کرده و درآن به‌بحث از مسائل مختلف کلامی پرداخته و فصل بزرگی را هم اختصاص به مسأله امامت داده است. کتاب یاقوت مورد توجه دانشمندان سنی وشیعی بوده است چنانکه ابن‌ابی‌الحدید شارح نهج‌البلاغه شرحی برآن نوشته‌که متأسفانه برای‌ما باقی نمانده ولی ازشرحی‌که علامه حلی متوفی ۷۲۶ نوشته وبنام «انوارالملکوت فی‌شرح الیاقوت» موسوم ساخته نسخی در دست است و درسال ۱۳۳۸ بوسیله دانشگاه‌تهران چاپ شده است. علامه در آغاز کتاب گوید: که شیخ اقدم وامام اعظم ما ابواسحق ابراهیم‌بن نوبخت مختصری در علم کلام تألیف کرد و آن را «یاقوت» نامید این کتاب باکوچکی حجم‌مشتمل برمباحث عالی‌بود وهمان ایجاز واختصار آن‌فهم‌کتاب را دشوار میساخت باین جهت مااین کتاب رابهمان ترتیب تألیف کردیم و مطالبی هم برآن افزودیم[۷۱].

درکتابهای کلامی از ابن نوبخت بعنوان «صاحب الیاقوت» یاد شده. برخی‌از خاورشناسان‌که آگاهی ازاین دانشمند نداشته‌اند درمورد نام‌او دچار اشتباه‌گردیده‌اند چنانکه درترجمه شرح باب حادی‌عشر آنجاکه فاضل‌مقداد متوفی ۸۲۶ درمورداثبات لذت عقلیه برای خداوند میگوید: «وان کانت عقلیة فقد اثبتها الحکماء له تعالی و صاحب الیاقوت منـا»[۷۲]. صاحب‌الیاقوت به Founder of ya'qubiyya ترجمه‌شده و

۷۰- اقبال، خاندان نوبختی، ص ۱۶۶

۷۱- حلی، انوارالملکوت، ص ۲

۷۲- فاضل مقداد، شرح باب‌حادی عشر، ص ۲۴

در پاورقی نوشته شده که تعیین این کلمه با مشورت پرفسور نیکلسن صورت گرفته است[۷۳].

محدثان بزرگ شیعه

دانشمندان شیعه در قرن چهام در صدد گرد آوری اخبار و احادیث برآمدند. این اخبار و احادیث مورد اطمینان و اعتماد شیعه بود و شیعه باوجود آنها خود را ازصحاح ومسانیداهل سنت بی‌نیاز میدانست. این اخبار واحادیث بوسیله سه دانشمند ایرانی درچهار کتاب مدون گردید. محمدبن یعقوب کلینی متوفی ۳۲۹ کتاب الکافی رانوشت ومحمدبن علی‌بن بابویه ملقب به‌شیخ صدوق متوفی ۳۸۱ کتاب من‌لایحضره الفقیه[۷۴] رانگاشت و محمدبن‌حسن‌طوسی‌معروف به‌شیخ‌الطائفه‌متوفی ۴۶۰ دو کتاب بنام تهذیب‌واستبصار راتألیف کرد[۷۵]. بسیاری ازاخبار واحادیث که دراین چهار مجموعه مدون است مشتمل برمباحث اعتقادی و موضوعات کلامی است ولی دانشمندان یاد شده کتابهای مستقلی‌هم درمسائل‌کلامی تألیف کرده‌اند ازجمله ابن‌بابویه کتابی‌درعقائد داردکه معروف به‌عقائد صدوق است ومحمدبن نعمان ملقب به‌شیخ مفید متوفی ۴۱۳ آنرا شرح کرده است. این‌کتاب بضمیمه «اوائل المقالات» مفیددرسال ۱۳۲۶ شمسی درتبریز چاپ شده است. و شیخ‌طوسی یکی ازکتابهای کلامی استاد خود سیدمرتضی را موسوم به «جمل‌العلم والعمل» مورد شرح و تفسیر قرار داده‌که هم‌اکنون نسخه‌ای منحصر بفرد ازآن درکتابخانه آستان قدس‌رضوی بشماره ۶۵۳۰ محفوظ است. ونیز

۷۳- شرح باب حادی عشر، ص۳۳ ترجمهٔ انگلیسی بوسیلهٔ :
William Mcelwee Miller

۷۴- این نام‌را برای کتاب خود ازکتاب معروف محمدبن زکریای رازی «من لایحضره‌الطبیب» اقتباس‌کرده است وخود درآغازاین امررا یادآورشده است رجوع شود به فیلسوف‌ری تألیف نگارنده ص ۶۶

۷۵- شیعه از این سه‌تن به‌عنوان «محمدین ثلث اوائل» یاد میکنند دربرابر سه محدث دیگر یعنی محمدبن مرتضی‌معروف به‌ملامحسن فیض متوفی ۱۰۹۱ صاحب‌کتاب وافی ومحمدبن حسن‌معروف به‌شیخ حر عاملی متوفی ۱۱۰۴ صاحب‌کتاب وسائل‌الشیعه ومحمدباقر مجلسی متوفی ۱۱۱۱ صاحب‌کتاب بحارالانوارکه از آنان تعبیر به «محمدین ثلث اواخر» میشود. ریحانةالادب، ج۳ ص ۴۹۳

کتابی مختصر برای مبتدیان بنام «المقدمه فی‌الکلام» املاءکرده‌که دریادنامهٔ کنگره هزارهٔ شیخ طوسی چاپ شده است.

درمیان‌شیعه‌دانشمندانی‌پیدا شدندکه‌مطالب‌کلامی رادرجامه احتجاج و مناظره یادکردند یعنی اثر آنان دارای‌نظام خاص‌کتب‌کلامی مدون نیست‌ولی مسائل‌مختلف کلامی درصورت احتجاج‌و جدل‌و مناظره‌بیان شده‌است ازمیان‌این دانشمندان طبرسی و قزوینی رازی را میتوان یادکرد.

طبرسی

احمدبن‌علی ابومنصور طبرسی (= تفرشی) از مفسران ومحدثان معروف شیعه‌است. کتاب تفسیر او یعنی «مجمع‌البیان فی‌تفسیر القران»: از مهمترین تفاسیر شیعه‌بشمار میرود. کتابی از اوبنام «الاحتجاج» دردست است‌که درآن احتجاجات واستدلالات پیغمبر و حضرت علی و سایر امامان شیعه‌که دربرابر زندیقان و ملحدان و مخالفان کرده‌اند یاد شده است. آقای دکتر حسین کریمان کتابی در دو مجلد تحت عنوان «طبرسی و مجمع‌البیان» نوشته و درآن به تفصیل در باره احوال و آثار و افکار او بحث کرده است وآقای دکتر موسی عبدل‌استاد دانشگاه ایبادان نیجریه‌رساله دکتری خودرا دردانشگاه مك‌گیل‌کانادا براهنمائی‌نگارنده‌دربارهٔ مجمع‌البیان‌طبرسی‌ومقایسه آن با کشاف زمخشری و تفسیرکبیر فخررازی از نظر بررسی مطالب کلامی به‌زبان انگلیسی‌نوشت وبرای نخستین‌بار طبرسی به‌خارج از دنیای اسلامی معرفی‌گشت.

قزوینی رازی

ابن ابی‌الحسین‌بن ابی‌الفضل قزوینی رازی از دانشمندان جدلی و مناظره‌گر شیعه بشمار میآید ، در هنگامیکه یکی از دانشمندان اهل تسنن کتابی بنام «بعض فضائح‌الروافض» [۷۶] نوشت ودرآن برخی از زشتیها وزشتکاریها را به شیعیان نسبت

۷۶- روافض جمع رافضه است این کلمه از رفض بمعنی رها ساختن و ترك کردن گرفته شده و به‌شیعه‌اطلاق شده است‌ازآنگاه‌که ترك کردند زیدبن علی‌بی‌الحسین را در وقتی‌که ازاو خواستندکه از ابوبکر وعمر براءت جوید و او خواست آنان را اجابت نکرد آنان گفتند: «ان‌برئت منهماوالا رفضناك» رجوع شود به‌حورالعین نشوان‌حمیری ص ۱۸۴، ۱۸۵.

داد او دامن همت بکمرزد و کتابی در رد او نوشت و آن را بنام «بعض مثالب ـ النواصب فی‌نقض بعض فضائح الروافض»[۷۷] نامید . این کتاب که به کتاب النقض مشهور گردیده درسال ۵۶۰ تالیف شده وگذشته از اینکه مشتمل برروش مجادله و مناظره شیعه وسنی است بسیاری از فوائد تاریخی وجغرافیائی واجتماعی و دینی را دربردارد ومتن کتاب از متون روان فارسی بشمار میرود . این کتاب درسال ۱۳۳۱ بوسیله سید جلال‌الدین محدث درتهران چاپ شد وسپس ایشان جهت اینکه استفاده ازاین کتاب آسانتر صورت گیرد دوپیوست یکی بنام «کلیدالنقض» مشتمل برفهرست‌ـ های گوناگون ودیگری بنام «تعلیقات النقض» مشتمل بربرخی توضیحات تألیف و منتشر ساخت .

نصیرالدین طوسی

ابوجعفر محمدبن حسن معروف بخواجه نصیرالدین طوسی متومی ۶۷۲ از مهمترین متکلمان شیعه بشمار میرود . او روش و نظام خاصی‌را در علم کلام شیعه پی‌ریزی کرد که پس از او دانشمندان همان روش‌را دنبال کردند و بشرح و تفسیر گفته‌های او پرداختند . دراین مختصر مجال این نیست که بشرح احوال وزندگی او بپردازیم [۷۸] . آنچه ذکر آن در این مقام لازم است اینست که او آثار فراوانی در علم کلام از خود بجا گذاشت که مهمتر از همه عبارتست از: تجریدالعقائد، قواعد‌ـ العقائد، فصول‌نصیریه ، جبرواختیار ، اثبات وحدةالله ، اعتقادیه، رساله درامامت، اثبات واجب و جز اینها . از این گذشته او بسیاری از مطالب و مسائل کلامی را

۷۷ـ نواصب وناصبی واهل نصب به‌کسانی اطلاق میشود که باعلی دشمنی می‌ـ ورزیده‌اند ویکی از معانی نصب دشمنی است (قاموس المحیط فیروز آبادی) و معمولا این کلمه را شیعیان درمورد اهل‌تسنن بکار میبردند. جاحظ درکتاب‌الحیوان، ج۱ ص۱۱ میگوید: فحکمت علی‌بالنصب لحکایتی قول العثمانیة فهلاّ حکمت علی بالتشیع لحکایتی قول الرافضة. ناصرخسرودر دیوان، ص ۴۴۸ خود این بیت راآورده است:

رافضیم سوی تو و تو سوی من ناصبیی، نیست جای تنگدلی

۷۸ـ خوانندگان میتوانند برای آگاهی بیشتر به‌کتاب «سرگذشت و عقائد فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی» تألیف مدرسی زنجانی که درسال ۱۳۳۵ بمناسبت یادبود هفتصدمین سال خواجه در دانشگاه تهران چاپ شده مراجعه کنند.

در رساله‌هاو نامه‌هائیکه بدانشمندان نوشته مطرح ساخته است. کتاب تجریدالاعتقاد خواجه باوجود اختصار و ایجاز بسیار مورد توجه دانشمندان قرار گرفته و شروح و تعالیق فراوان برآن نوشته شده است. از مسائلی که بیش از همه مورد توجه خواجه قرار گرفته مسأله امامت است، زیرا با تثبیت و استوار ساختن این مسأله او راه احتجاج و استدلال برمخالفان را هموار ساخت و بهمین جهت متکلمان اهل سنت با وجود احترام فراوانی که به‌خواجه دارند دراین موضوع به‌او میتازند، چنانکه سعد-الدین تفتازانی هنگام ایراد احتجاجات شیعه در مسأله امامت میگوید: «وان شئت فانظر فی کتاب التجریدالمنسوب الی الحکیم نصیرالدین الطوسی کیف نصرالا باطیل و قررالاکاذیب»[۷۹]. باوجود این مخالفتها تجریدخواجه جای خود را درمیان متکلمان اعم از شیعه وسنی بازکرد و آنان شروح و تعلیقات متعددی برآن نوشتند و بیشتر این شروح جزو کتابهای درسی درمدارس قدیمه درآمده است. ازمشهورترین شروح برتجرید شرح علامه حلی متوفی ۷۲۶ است که به‌کشف المراد فی شرح تجریدالاعتقاد معروف‌است ودیگرشرح ملاعلی‌قوشجی متوفی۸۷۹ وسه‌دیگرشرحی‌است که عبدالرزاق لاهیجی متوفی ۱۰۵۱ نوشته وآن را شوارق الالهام فی شرح‌تجریدالکلام‌نامیده است. این سه شرح همین اکنون درمدارس دینی تدریس میشود و طلاب به‌بحث و بررسی مطالب آن میپردازند. از یاد کردن شروح دیگر در این مختصرخودداری میشود[۸۰].

«شیعهٔ اسماعیلیه»

نسفی (= نخشبی)

ابوعبدالله محمدبن احمد نسفی مقتول در۳۳۱ از بزرگان اسماعیلیه است که شاگرد حسن‌بن علی مروروذی بوده و در ماوراءالنهر بسیاری از مردم را بکیش اسماعیلیه‌دعوت کرده‌است. چنانکه نصربن‌احمد سامانی‌این‌کیش رابوسیله اوپذیرفت. خواجه نظام‌الملك درفصلی‌که تحت عنوان «اندر بیرون آمدن باطنیان درخراسان و ماوراءالنهر» آورده داستان گرویدن نصربن‌احمد وهمچنین مقتول‌شدن نسفی بفرمان

۷۹- تفتازانی، شرح مقاصد. ج ۲ ص ۲۸۷

۸۰- آقای‌ابراهیم دیباجی کتابدارومعلم دانشکده ادبیات رساله‌فوق لیسانس خود را تحت عنوان «معرفی شروح و حواشی تجریدالاعتقاد خواجه طوسی» نوشته و در آن متجاوز ازصد شرح وحاشیه رایاد نموده است.

نوح‌بن‌منصور رابه‌تفصیل یادکرده است[۸۱]. ازمشهورترین آثار نسفی کتاب المحصول است که بغدادی بآن‌اشاره‌کرده است[۸۲]. این کتاب مورد توجه داعیان اسماعیلی قرار گرفت چنانکه ابوحاتم درکتاب الاصلاح‌خود بخرده‌گیری وابویعقوب سجزی درکتاب النصرة به‌یاری گری او برخاست و کرمانی در کتاب الریاض بداوری میان آن دو پرداخت. ناصرخسرو درکتاب خوان‌الاخوان ازکتاب المحصول‌نخشبی چنین‌استنباط کرده که او معتقد به‌تناسخ و گشتن نفس از جسدی بجسدی دیگر بوده است[۸۳]. ابن‌ندیم سه‌کتاب‌دیگر بنامهای عنوان‌الدین، اصول‌الشرع، الدعوة‌المنجیه باونسبت داده است[۸۴].

سجستانی

ابویعقوب اسحاق‌بن‌احمد سجستانی متوفی ۳۳۱ ازدعاة ومتکلمان اسماعیلیه است واز شاگردان ابوحاتم رازی بوده است[۸۵]. او درکلام اسماعیلیه و تأویلات آنان مسلط بود ودر این موضوعات کتابهائی نوشت. بغدادی درالفرق بین‌الفرق از کتاب اساس الدعوة وکتاب الشرایع وکتاب کشف الاسرار او یادکرده است[۸۶]. ناصرخسرو در زادالمسافرین در مسألهٔ تناسخ ودر خوان‌الاخوان در مسأله برزخ اشاره به‌عقیده او کرده ولی رأی او را نپسندیده است[۸۷]. آثـار او عبارتست از: اثبات النبوات، الینابیع، تحفة المستجیبین، الموازین. النصرة بزبان عربی وکشف المحجوب بزبان فارسی. کتاب اثبات النبوات و الینابیع اومستقلاً چاپ شده. کتاب النصرة تعلیقاتی برکتاب‌المحصول‌نسفی‌است. رساله تحفةالمستجیبین که‌مشتمل برتعاریف اصطلاحات اسماعیلی است در ضمن «خمس رسائل اسماعیلیه» در ۱۹۵۶ بوسیله عـارف تـامر منتشر گشته است. کتاب کشف المحجـوب او کـه از نمونه‌های خـوب نثر فارسی

۸۱- نظام‌الملک، سیرالملوک، ص ۲۷۵-۲۶۷
۸۲- الفرق بین‌الفرق، ص ۲۸۳
۸۳- ناصرخسرو، خوان‌الاخوان، ص ۱۱۲
۸۴- ابن‌ندیم، فهرست، ص ۳۵۴
۸۵ دکتر حسن ابراهیم حسن، تاریخ‌الدعوة الفاطمیة، ص ۴۷۲
۸۶- بغدادی، الفرق بین‌الفرق، ص ۲۸۳
۸۷- ناصرخسرو، زادالمسافرین، ص۴۲۲ و خوان الاخوان ص ۱۱۷

است و مشتمل بر مسائـل تـوحید و عقل و نفس و طبعیت و انسان و مسأله نبوات است در سال ۱۹۴۹ با ترجمه فرانسوی آن بوسیله پرفسور هانری کربـن چاپ شده است.

ابوحاتم رازی

ابوحاتم احمدبن حمدان بن احمدالورسامی[۸۸]. متوفی ۳۲۲ از داعیان و متکلمان مشهور اسماعیلیه بوده است. او دارای نفوذ سخن فوق‌العاده بود و داعیانی از سوی خودازری به‌طبرستان و گرگان و اصفهان و آذربایجان فرستاد وبزرگانی مانند احمد بن‌علی[۸۹] امیر ری و اسفاربن شیرویه[۹۰] و مرداویج[۹۱] بسوی مذهب او گرائیدند. مخالفان او گفته‌اندکه او در اباحت گشاده گردانیده و مناکحت و تزویج برخلاف شریعت نهاده است[۹۲]. از ابو حاتم آثاری بجای مانده است از جمله کتاب الزینه و کتاب‌الاصلاح وکتاب اعلام‌النبوة. کتاب‌الزینة او درقاهره چاپ شده وکتاب‌الاصلاح او در دانشگاه تهران تحت چاپ است واز اعلام‌النبوة نسخی خطی دردست میباشد[۹۳] کتاب‌الاصلاح اواصلاحی از مطالب کتاب المحصول نخشبی است که او فاسد پنداشته است و ابویعقوب سجستانی کتاب النصرة خود را در تأئید مطالب کتاب المحصول نگاشته وحمیدالدین کرمانی کتابی بنام «الریاض فی‌الحکم بین‌الصادین صاحبی‌الاصلاح و النصرة» دارد ودر آن بداوری میان آن دو پرداخته است. کتاب اعلام النبوة او در رد محمدبن زکریای رازی است که درآغاز آن از اوبعنوان «ملحد» یادمیکند، دراین

۸۸- این‌نام در مقدمه کتاب‌الزینه او، ص ۲۵ آمده ولی ابن‌نـدیم از او بعنوان «الورسنانی» یادکرده است.

۸۹- نظام‌الملك، سیرالملوك، ص ۲۶۶

۹۰- بغدادی، الفرق بین‌الفرق، ص ۲۸۳

۹۱- رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ ص۱۲. معروف است که مرداویج از دستگاه خلافت بغداد بیزاری‌جسته و گفته است: «انااردد دولةالعجم وامحق دولةالعرب» من دولت ایرانی‌را برمیگردانم و دولت عرب‌را نابود میسازم. رجـوع شود به‌تاریخ ـ الخلفاءسیوطی، ص ۳۹۰

۹۲- قزوینی رازی، النقض، ص ۳۲۰

۹۳- درمؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبه تهران سه‌نسخه عکسی‌از اعلام‌النبوة موجود است که یکی‌متعلق به‌ابوانف‌ودیگری متعلق‌به آصف‌فیضی وسه‌دیگر متعلق به‌خاندان حمدانی بوده است.

کتاب ابوحاتم داستان مباحثه خود را با محمدبن زکریای رازی در مسأله نبوات و زمان ومکان و سایر مسائل کلامی و فلسفی نقل کرده است. فقراتی از این کتاب را پول کراوس درمجله *Orintalia* جلد۵ سال ۱۹۳۶ در رم تحت‌عنوان *Raziana, II* چاپ کرد و سپس درسال ۱۹۳۶ بنحو اختصار بضمیمه قسمتی از الاقوال الذهبیه حمیدالدین کرمانی در «رسائل فلسفیه» نقل کرد وهمین قسمت درمجله فرهنگ‌ایران زمین دفتر ۲ و ۳ سال ۱۳۳۳ بزبان فارسی ترجمه گردیده است.

حمیدالدین کرمانی

حمیدالدین احمدبن عبدالله کرمانی متوفی بعداز ٤۱۱ از داعیان و فیلسوفان مذهب اسماعیلیه و ملقب‌به «حجةالعراقین» بوده است. در سال ٤۰۸ سفری به‌مصر کرد تا باآن کسان‌که از مذهب اسماعیلید جدا گشته و در بارهٔ حاکم خلیفه فاطمی غلو کرده بودند مناظره کند[۹۴] اوکتابی بنام «الرسالة الواعظة» نوشت و درآن به‌رد حسن فرغانی اخرم که معتقد بالوهیت حاکم بود پرداخت. از کتابهای مهم کرمانی یکی کتاب الریاض است‌که درآن خواسته میان عقاید افراطی و تفریطی ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی درباره کتاب المحصول نخشبی آشتی بدهد این کتاب درسال ۱۹٦۰ بوسیله عارف تامر دربیروت چاپ‌شده‌است. دیگرکتاب‌الاقوال‌الذهبیه است‌که مؤلف درآن به‌تکمیل ایرادهای ابوحاتم رازی برمحمدبن زکریا پرداخته و طب روحانی محمدبن زکریا رانیز رد ونقض کرده است. پول کراوس فقراتی ازاین کتاب را درذیل‌الطب الروحانی رازی‌که درمجموعه رسائل فلسفیه چاپ کرده نقل کرده است. سه دیگر کتاب راحةالعقل است‌که مؤلف درآن به تفصیل به‌بیان افکار فلسفی برمذاق مذهب اسماعیلی پرداخته است. او برخلاف نویسندگان اسلامی که کتاب خود رابرحسب ابواب و فصول ومقالات تقسیم میکنند راحةالعقل را برحسب اسوار (= جمع سور یعنی دیوار شهر) و مشارع (= جمع مشرع یعنی کوی) تقسیم کرده است. این کتاب در سال ۱۹۵۲ بوسیله دکتر کامل حسین و محمد حلمی در قاهره بطبع رسیده است.

۹۴- دکترحسن ابراهیم حسن، تاریخ‌الدعوة الفاطمیه، ص۴۸۸

موید شیرازی

ابونصر هبةالله‌بن ابی عمران ملقب به‌الموید فی‌الدین داعی الدعاة شیرازی‌در اواخر قرن چهارم درخانواده‌ای شیعی بدنیا آمد وپس از تکمیل علوم عقلی ونقلی‌به تبلیغ ونشر تشیع پرداخت ودراین راه کوششهای فراوانی ازخودنشان داد. اوداستان اینکه چه‌گونه مردم شیراز را مرید وپیرو خود ساخته چنانکه خلیفه عباسی وحشت‌زده شده واخراج او را از ابوکالیجار خواستار گردیده واینکه اوبه چه کیفیت ابوکالیجار را تحت نفوذ معنوی خود قرار داده تاآنجا که اوگفته من‌خود و دینم رابتو تسلیم کردم[۹۵]. وسپس اهل سنت براو شوریدند و او را واداشتند که از شیراز خارج شود و همچنین‌مباحثات ومناظرات خودبا دانشمندان‌وتدابیرسیاسی خودرا بتفصیل‌در سیرت‌نامه خود یادکرده است ودر دیوان خود هم‌گاه‌گاهی اشاره بزندگی سیاسی‌خود کرده است:

وهاج علی‌الناصبون با سرهم　　　تموج بهم شیراز هیج ذوی الوتر[۹۶]

او از شیراز باهواز وسپس بمصر رفت و در سال ۴۳۹ بزیـارت خلیفه فاطمی المستنصربالله نائل شد وبعلت نفوذسخن وعلم سرشاری‌که‌داشت سمت رئیس‌مبلغان (= داعی الدعاة) را احراز کرد. همین مویـد بـود که نـاصرخسرو را بسوی مذهب اسماعیلیه کشانید و او در دیوان خود باو اشاره کرده است:

از رشک‌همی نام نگویمش درین‌شعر　　　گویم که حکیمست‌کش افلاطون چاکر
استاد و طبیبست و موید ز خداوند　　　بل کز حکم و علم مثالیست مصور[۹۷]

آثاری که از موید باقی مانده عبارتست از: دیوان المويد مشتمل بر شصت وسه قصیده بزبان عربی در مناقب اهـل بیت و شکایت از غاصبان حقوق آنان و نیز اشاره‌به سختیهائی‌که در دفاع ازحقوق آنان متحمل شده. این‌دیوان درسال۱۹۴۹در قاهره بطبع رسیده. السيرة المويدیه مشتمل برشرح زندگی او ومباحثاتش با علمای اهل سنت وتدابیر سیاسی او و داستان سفرها وغربتها و برانگیختن احساسات مردمو شورش بپاکردن درشهرها و ازهمه جالبتر داستان برگرداندن ابوکالیجار از تسنن به

۹۵ـ الموید‌فی‌الدین، السيرة المويدية، ص ۶۱
۹۶ـ الموید‌فی‌الدین، دیوان، ص ۳۰۳
۹۷ـ ناصرخسرو، دیوان، ص ۱۷۶

تشیع[۹۸] وخشمناك ساختن خلیفه عباسی است. این کتاب نیز در سال ۱۹۴۹ در قاهره بطبع رسیده است. المجالس المویدیه‌که دارای‌هشت مجلدو مشتمل برهشتصدمجلس است. این‌مجالس‌همان خطابه‌هائی‌است‌که او درقاهره ایرادکرده است[۹۹] ناصرخسرو در اشعار زیر اشاره به‌مجلس اوکرده است:

که‌کرد از خاطر خواجه موید در حکمت گشاده برتو یـزدان
هرآنك‌او را به‌بیندروزمجلس به بیند عقل را سر در گـریبان [۱۰۰]

ابوالعلاء معری فیلسوف نابینای عرب با او درباره گوشت خواری مناظراتی بصورت مکاتبه داشته که یاقوت حموی آنرا در ذیل شرح حال ابوالعلاء نقل کـرده است[۱۰۱].

ناصر خسرو

حکیم‌ابـومعین‌ناصربن خسرو قبادیانی یمگانی متوفی ۴۸۱ شاعر ونویسنده و فیلسوف و جهانگرد و واعظ و مبلغ مذهب بود. او درجوانی علوم معقول و منقول را فرا گرفت و بدربار سلاطین راه یافت سپس دیدن خوابی او را منقلب کرد و ترك یار ودیارگفت وازسال ۳۴۷ تا ۴۴۴عمر خود را در سیر آفاق وانفس وکشف حقیقت سپری ساخت او ماجرای این مسافرت را طی سفرنامه‌اش بیان کرده است. درمصر با دعاة و مبلغان مذهب فاطمی روبرو شد و داعی مستقیم او المویدفی‌الدین شیرازی

۹۸- ابن‌البلخی درفارسنامه ص ۱۱۹ اشاره بایـن موضوع کـرده است و دربـاره موید میگوید:

«مردی بود باطنی نام او ابونصربن عمران کی سری بود از داعیان سبعیان و در میان دیلم قبولی داشت همچنانك پیغمبری و این مرد باکالیجار راگمراه‌کرد و درمذهب سبعی آورد».

۹۹- این کتاب چاپ نشده ولی فقراتی ازآنرا پول کراوس دریکی ازمقالات‌خود آورده و سپس عبدالـرحمن بـدوی در کتاب فـی تاریخ الالحادفـی الاسلام آن را نقل کرده است.

۱۰۰- ناصرخسرو، دیوان، ص ۳۱۳

۱۰۱- یاقوت حموی، معجم‌الادبا، ج۳ص ۱۹۵. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به‌دومقاله ازنگارنده تحت عنوان: «ابونصربن عمران»، یغماسال ۱۵ شماره ۱۲، اسفند ۱۳۴۱ و «قصیده‌ای دررثای نبش‌قبر حضرت موسی‌بن‌جعفر(ع) وگوینده‌آن»، نامه‌آستان قدس، شماره۱۴ اردیبهشت ۱۳۴۲

او را بسوی مذهب اسماعیلی‌خواند و سپس از طرف خلیفه فاطمی المستنصربالله با لقب «حجت» مأمور تبلیغ‌ناحیه خراسان شد. او در مراجعت بتألیف آثار مختلف در فلسفه‌وکلام پرداخت و درضمن بااشعار خود خلفا و سلاطین و امرا و حکام را بباد انتقاد گرفت. از آثار مهم او در فلسفه زادالمسافرین است‌که درآن به‌بیان افکار و عقائد فلسفی گذشتگان و نقد آنها پرداخته است. در کلام جامع الحکمتین را نوشت و هدف او درآن این بودکه حکمت شرعیه راکه مبتنی برآیـات خدا و اخبار رسول است باحکمت عقلیه‌که براساس برهانهای عقلی و مقدمات قیاسی است آشتی‌دهد[۱۰۲] او درکتاب وجه دین به بیان تأویلات اسماعیلی پرداخت و دراین کتاب که پنجاه و یك گفتار است بنیادهای شریعت از شهادت و طهارت ونماز وروزه وزکوة و حج وجهاد و ولایت وامرونهی وجز اینهارا مورد بررسی وشرح قرارداده وتأویل وباطن یك‌یك از آنهارا بیان‌کرده است . درکتاب‌گشایش ورهایش مسائل فلسفی وکلامی‌را بصورت سؤال وجواب‌آورده است‌که برای نوآموزان مفید وسودمند است . درکتاب خوان الاخوان نیزمسائل‌کلامی وفلسفی‌مورد بررسی وتحقیق‌قرارگرفته ونظرمحققان اسماعیلی درآن مسائل بیان شده است [۱۰۳] .

حسن صباح

حسن‌بن علی‌بن محمد معروف به حسن صباح در شهر ری بدنیا آمده هرچند نیاکان او از قبیله حمیر بوده‌اند . او نخست پیرو مذهب شیعه اثناعشری بود سپس درمناظراتی‌که با امیره ضراب کرد بمذهب اسماعیلیه متمایل گردید و درسال ۴۷۱ بمصر آمد تا بخدمت خلیفه المستنصر بالله برسد . درمصر میان او و بدر جمالی سپهسالار خلیفه اختلافاتی پیدا شد وحسن اقامتش دوام نیافت وبایران آمد وپس از ماندن‌کوتاه دربرخی ازشهرهادرششم رجب۴۸۳ به‌الموت رفت وازآنجادعوت خویش را گسترش داد[۱۰۴] .

۱۰۲ـ ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین، ص ۱۸

۱۰۳ـ برای آگاهی بیشتر ازشرح‌حال ناصرخسرو رجوع شود به‌پیوست شماره۱ کتاب تحلیل اشعار ناصرخسرو تألیف نگارنده چاپ‌دوم‌که درسال ۱۹۴۹ بوسیله‌دانشگاه چاپ شده است.

۱۰۴ـ فلسفی، نصرالله، سرگذشت حسن صباح (چند مقاله تاریخی و ادبی) ص ۴۱۵ - ۴۰۶

حسن صباح‌را هرچند نمیتوان در زمرهٔ متکلمان بشمار آورد ولی او فصول چهارگانه‌ای داشته‌که اساس دعوت خودرا بر آن قرار میداده است . شهرستانی فصول اربعه حسن را اززبان فارسی بزبان عربی ترجمه ونقل کرده است[۱۰۵] .

اصل فارسی این فصول بدست مانرسیده ولی فخرالدین رازی درکتاب مناظرات خود چند جمله زیررا از آن نقل کرده است :

«عقل بسنده است درمعرفت حق یا بسنده نیست . اگر بسنده است پس هرکس را بعقل خویش باز باید گذاشت . اگر بسنده نیست پس ناچار درمعرفت حق معلم بباید .»

فخر رازی سپس پاسخ غزالی‌را نقل کرده است :

«دعوی بسنده است یانیست (اگر بسنده است) پس قبول یك دعوی اولیتر از از قبول ضد آن (نیست) واگر دعوی بسنده نیست پس هرآینه‌عقل بباید»[۱۰۶] .

معلم درمذهب اسماعیلیه همان امام است وبهمین مناسبت است که اسماعیلیه را اصحاب تعلیم[۱۰۷] یاتعلیمیه[۱۰۸] نیز گفته‌اند ناصر خسرو گوید :

بار مرد اندر درخت عقل نا پیدا بود
چون به تعلیم آب یابد آنگهی پیدا شود[۱۰۹]

* * *

درپایان این گفتار نگارنده اعتراف مینماید که موضوع تحول اندیشه وتفکر اسلامی وتکامل آن بوسیله دانشمندان ایرانی بسیار حایزاهمیت است وتاکنون کتابی مستقل دربارهٔ آن نوشته نشده واین گفتار میتواند طرحی ابتدائی از برای چنان کتابی قرار گیرد . همچنین این نکته‌را یادآور میگردد که درنام بردن از دانشمندان وآثار آنان باختصاربسنده گردید تااز حد یك مقاله تجاوزنکندوگرنه بسیاری ازدانشمندان ایرانی درمسائل مختلف کلامی تحقیق وبررسی کرده‌اند که نامشان در این گفتار یاد

۱۰۵- شهرستانی،ملل ونحل، ج ۱ ص۳۴۱

۱۰۶- فخرالدین رازی ، مناظرات، ص۴۱. کلمات میان دو کمانه رانویسنده مقاله افزوده ودرمتن کتاب وجود نداشته است.

۱۰۷- غزالی، المنقذمن الضلال، ص ۱۳

۱۰۸- شهرستانی، ملل ونحل، ج ۱ ص ۳۳۵

۱۰۹- ناصرخسرو، دیوان، ص ۱۳۲

نگردیده ونیز بسیاری از کتابهای کلامی بصورت خطی درکتابخانه‌های دنیا موجود است که هنوز مورد تحلیل ونقد دانش پژوهان قرار نگرفته است .

امید است دانشجویان و دانش دوستان ازاین‌مقاله بطور اجمال‌از خدماتی که اندیشه مندان این آب وخاك درراه پیشبرد یکی از مهمترین علوم اسلامی کرده‌اند آگاه‌گردند وبرای آگاهی بیشتربه‌مدارك ومآخذ این مقاله که‌درذیل‌صفحات‌آمده است مراجعه کنند . نگارنده آرزوی این توفیق‌را میکند که روزی بتواند کتابی مفصل و مضبوط دراین موضوع بنویسد وبیش از پیش سیر اندیشه و تفکر را دراین سرزمین آشکار سازد بعون‌الله وتوفیقه تعالی.

۲

سعدی و قضاوقدر

کلمهٔ «قضا» و «قدر» که پس از این در بارهٔ آن سخن به‌تفصیل خواهد رفت درنوشته‌های سعدی بسیار بکار رفته است از جمله:

من دوش قضا یاروقدرپشتم بود — نارنج زنخدان تو در مشتم بود
دیدم که همی گزم لب شیرینت — بیدارچو گشتم سرانگشتم بود[1]

و همچنین:

بار عشقت کجا کشد دل من — که قضا و قدر نمی‌تابد
ناوك غمزه بردل سعدی — مزن ای جان که بر نمی‌تابد[2]

و گاه کلمهٔ «قضا»را به‌تنهائی آورده مانند:

قضا دگر نشود گر هزار ناله وآه — به شکر یا بشکایت برآید از دهنی
فرشته‌ای که‌وکیل‌است‌برخزائن‌باد — چه‌غم‌خورد‌که‌بمیرد‌چراغ‌پیره‌زنی[3]

و همچنین:

قضا به‌نالهٔ مظلوم و لابهٔ محروم — دگرنمی‌شود ای نفس بس‌که‌کوشیدی
کنون حلاوت پیوندرا بدانی قدر — که شربت غم هجران تلخ نوشیدی[4]

و گاهی ازقدر تعبیر به «تقدیر» شده است همچون:

تقدیر در این میانم انداخت — هرچند کناره می‌گرفتم
گر کشته شوم عجب مدارید — من خود ز حیات در شگفتم[5]

۱ـ سعدی، کلیات، ص ۳۸۱
۲ـ مأخذ پیشین، ص ۲۹۲
۳ـ مأخذ پیشین، ص ۱۷۸
۴ـ مأخذ پیشین، ص ۳۱۴
۵ـ مأخذ پیشین، ص ۱۰۳

و همچنین:

باهمه تدبیر خویش ماسپر انداختیم — روی به‌دیوار صبرچشم به‌تقدیر او
چارهٔ مغلوب نیست جزسپرانداختن — چون نتواندکه رودرکشد از تیراو[۶]

و گاهی اشاره می‌کند به‌اینکه آدمی را چاره‌ای جز از رضا به‌قضای محتوم وقدر ازلی نیست مانند:

جهان برآب نهاده‌ست و عاقلان دانند — که روی آب نه‌جای قرار بنیاد است
رضا به‌حکم قضا اختیار کن سعدی — که‌هرکه بندهٔ حق شدزخلق آزاداست[۷]

و نیز:

رضا به‌حکم قضا گر دهیم وگرندهیم — از این کمند نشاید به شیر مردی رست
بنفشه‌وار نشستن چه‌سود سر در پیش — دریغ‌بیهده‌خوردن‌بدان‌دو نرگس‌مست[۸]

وهمچنین بیان می نماید که سعادت و شقاوت مردمان درازل معلوم شده و سرنوشت هرکس پیش از آمدنش به‌این جهان تعیین گردیده است مانند:

کس‌رابخیروطاعت خویش‌اعتماد نیست — آن بی‌بصر بود که کند تکیه برعصا
تا روز اولت چه نوشتست برجبین — زیرا که در ازل همه سعدند و اشقیا[۹]

و همچنین:

قلم به‌طالع‌میمون وبخت بدرفته است — اگر تو خشم کنی ای پسر وگر خشنود
گنه نبود و عبادت نبود برسر خلق — نبشته‌بودکه‌این‌ناجی‌این‌است‌وآن‌مردود[۱۰]

وبالجمله او به‌صراحت می‌گوید که آدمی‌را جبر مطلق فراگرفته ودر اختیار براو گشوده نگردیده است مانند:

به‌مقتضای جهان اختیارکن‌سعدی — که دایم آن نبود کاختیار ما باشد[۱۱]
من اختیارخودراتسلیم عشق کردم — همچون‌زمام‌اشتر در دست ساربانان[۱۲]

۶- مأخذ پیشین، ص ۱۴۸
۷- مأخذ پیشین، ص ۲۹
۸- مأخذ پیشین، ص ۸۳
۹- مأخذ پیشین، ص ۲۳
۱۰- مأخذ پیشین، ص ۶۱
۱۱ ماخذ پیشین، ص ۲۹۵
۱۲- مأخذ پیشین، ص ۱۴۳

آنچه که نقل گردید نمونه‌ایست از صدها مورد که سعدی نظر خودرا دربارهٔ قضا وقدر وجبر واختیار اظهارداشته است. شکی نیست که او هم مانند هزاران فقیه و محدث و راوی و مقری و ادیب و متکلم و فیلسوف و خطیب و واعظ و مذکر که درمدارس ومعاهد علمی حوزه‌های تمدن اسلامی تربیت شده بودند پیرو مکتب کلامی اشعری بوده است ویکی از اصول مهم این مکتب عقیده به قضای محتوم و قدر ازلی وسعادت وشقاوت ذاتی است. آنان بندگان‌را دراعمالشان مجبور می‌دانند و معتقدند که افعال عباد مخلوق ومخترع خداوند است.

از آنجا که مسألهٔ قضا وقدر وجبر و اختیار از مهمترین مسائل کلام اسلامی بشمار می‌رود ودانشمندان ونویسندگان وشاعران این سرزمین برخی جبری و برخی دیگر قدری بوده‌اند و افکار جبری در آثار شاعر بزرگ ما سعدی انعکاس یافته است نویسنده مناسب دید که در این گفتار اشاره ای اجمالی به‌کیفیت طرح مسألهٔ قضا وقدر وجبر واختیار درمیان مسلمانان بکند تاهم یکی ازموضوعات اساسی علم کلام روشن شده وهم اندیشه وافکارسعدی درمیان اندیشه‌های مختلف اسلامی‌مشخص گشته باشد.

دربارهٔ کلمهٔ «قضا» میان مسلمانان اختلاف است. اشاعره می‌گویند که قضا عبارتست از حکم خداوند به‌آنچه‌که بنده انجام دهد اعم از کارهای نیك و کارهای بد ولی دانشمندان معتزله وشیعه این عقیده‌راقبول ندارند ومی‌گویند این معنی یعنی به‌وجود آمدن کارهای بد ومعصیت به‌وسیلهٔ خداوند دربنده از هیچ یك از مواردی که قضا درقرآن بکار رفته مستفاد نمی‌شود.

در قرآن کلمهٔ «قضا» به‌معنی آفریدن واتمام آن آمده مانند: «فقضاهن سبع سموات فی‌یومین»[۱۳] ومانمی‌توانیم بگوئیم‌خداوند عصیان وگناه‌رادرمیان خلق خود به‌وجود آورده ونیز باآیهٔ: «الذی احسن کل شیء خلقه»[۱۴] منافات دارد.

معنی دوم قضا الزام وامراست چنانکه دراین‌آیه آمده: «وقضی ربك‌الاتعبدوا الاایاه»[۱۵] بازهم قضای معصیت از خدا جایزنیست زیرا مناقضت دارد با آیهٔ: «ان‌الله

۱۳- فصلت ۱۲/۴۱
۱۴- سجده ۷/۳۲
۱۵- اسراء ۱۳/۱۷

لا یامر بالفحشاء»[۱۶]. معنی سوم قضا اعلام و اخبار است چنـانکه در این آیه وارد شده: «و قضینا الی بنی‌اسرائیل فی‌الکتاب »[۱۷] با این معنی نیز درست نمی‌آید زیرا مردم اعلان به‌اطاعت وعصیان خود نشده‌اند یعنی نمی‌دانند که درآینده اطاعت می‌کنندیاعصیان[۱۸].

شیعه می‌گوید مراد از قضا درافعال حسنه امر به‌آنها ودرافعال قبیحه نهی‌از آنهاودربندگان خلق و درفعل خداوند ایجاد است[۱۹].

قدر نیزدرموارد مختلف درقرآن بکاررفته است ازجمله: «اناکل شیء خلقناه بقدر»[۲۰]مفسران اشاعره درتفسیر این‌آیه‌گفته‌اند یعنی‌هرچه‌که‌آفریده‌ایم مقدرومکتوب درلوح محفوظ بوده است و این آیه در وقتی نازل شده است که مشرکان قریش با پیغمبر در مسألهٔ قـدر مخـاصمت می‌ورزیده‌اند[۲۱]. و نیز در تفسیر آیهٔ: «و کان امرالله قدرا مقدورا»[۲۲] گفته شده است که قدر همان قضای سابق است که در لوح محفوظ نوشته شده وگفتهٔ پیغمبر: «فـرغ ربکم من‌الخلق والاجل والرزق» اشاره به همین است[۲۳].

برخی از دانشمندان میان قضا وقدر چنین فرق نهاده‌اند که قدر بمنزلت آن چیزیست‌که آماده برای پیمانه‌گیری شده درحالیکه قضا به‌منزلت پیمانه است واین آن چنانست که ابوعبیده هنگامی‌که عمر می‌خواست ازطاعون به‌شام فرارکندگفت: آیا از قضا فرار می‌کنی؟ او پاسخ داد از قضای خدا به‌قدر می‌گریزم. و این دلیل برآنست که قدر تا به‌پایهٔ قضا نرسیده امید می‌رود که خـداوند آن‌را دفع کند ولی قضای خداوند دفع شدنی نیست و دلیل براین مطلب آنکه خداوند فرموده: «وکان

۱۶- اعراف ۲۸/۷

۱۷- اسراء ۴/۱۷

۱۸- عبدالجبارهمدانی، المحیط بالتکلیف، ص۴۲۰

۱۹- شیخ مفید، شرح عقائد صدوق، ص ۱۶۲

۲۰- قمر۴۹/۵۴

۲۱- میبدی، کشف‌الاسرار، ج ۹ ص ۳۹۵

۲۲- احزاب ۳۸/۳۳

۲۳- راغب اصفهانی، المفردات فی‌غریب القران، ذیل «قدر»

امرا مقضیا»[۲۴] وهمچنین: «کان علی ربك حتما مقضیا[۲۵]».

چنانکه یاد شد لفظ قضا وقدر به‌نحو اجمال درقرآن وارد شده ولی مسلمانان تدریجاً درصدد جستجو از حقیقت وواقعیت آن برآمده‌اند. درزمان خلفای راشدین جسته گریخته سخن و بحث از قضا و قدر به‌میان می‌آمد از جمله آنکه از حضرت علی(ع) روایت شده که درپاسخ کسی‌که درصفین همراه او بوده وپرسیده که مسیر آنان به‌شام آیا به‌قضا وقدر خداوند است فرموده: آری ولی نه قضای لازم و قدر محتومی‌که‌ثواب وعقاب ووعد ووعیدوامرونهی‌را باطل‌گرداند بلکه‌قضاوقدرخداوند همان امروحکم اوست‌که فرموده: «وکان امرالله قدرا مقدورا»[۲۶] ونیز از حضرت امام حسن وامام حسین سخنانی دربارهٔ قضا و قدر نقل شده از جمله آنکه امام حسن در نامهٔ خود به‌اهل بصره نوشت: «هرکس به‌خدا وقضاوقدراو ایمان نیاورد کفرورزیده وهرکس‌عصیان خودرابرپروردگارش بازنماید گناه کرده است»[۲۷] برخی ازدانشمندان معتقدند که احتجاج برمسألهٔ قدروسرنوشت ازلی ازشام وارد اسلام شد زیرامتکلمان مسیحی درکنیسهٔ شرقی دردمشق ازدیرباز به‌این مسأله سرگرم بودند ودمشق درعصر بنی‌امیه مرکزی از برای مباحثات عقلی در اسلام به‌شمار می‌آمد و بحث جبر و قدر درآنجا سخت رواج داشت[۲۸].

از کهن‌ترین منابعی‌که درآن مسألهٔ جبر وقدر به‌تفصیل‌مورد بحث قرارگرفته نامهٔ حسن بصری به‌عبدالملك‌بن مروان پنجمین خلیفهٔ اموی است. عبدالملك طی نامه‌ای از حسن خواسته بود تا بیان کند که چگونه معتقد به‌قدر است درحالیکه در میان صحابه‌کسی بدان اعتقاد نداشته است. اودرپاسخ به‌تفصیل برای اثبات مدعای خود به‌آیات قرآن متوسل می‌شود وازجمله می‌گویدکه اگرکفر به‌قضا وقدرخداوند می‌بود او باید ازکافر خرسند باشدزیرا خداوندرا قضائی نیست که خود بدان راضی نباشد. ظلم وستم از قضای خداوند نیست بلکه قضای اوامربمعروف وعدل واحسان

۲۴- مریم ۱۹/ ۲۱

۲۵- مریم۱۹/ ۷۱. راغب اصفهانی، المفردات، ذیل«قضا»

۲۶- احزاب ۳۳/ ۳۸. سیدمرتضی، الامالی، ج ۱ ص ۱۵۱

۲۷- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۵

۲۸- گلدزیهر، العقیدة والشریعة فی‌الاسلام، ص ۹۵

وابتاء ذی‌القربی ونهی از فحشاء ومنکر وبغی است چنانکه فرموده: وقضی ربك الا تعبدوا الا ایاه و بالوالدین احسانا»[۲۹] متن پرسش عبدالملك و پاسخ حسن بصری به وسیلهٔ خاورشناس آلمانی هلموت‌ریتر H. Ritter در مجلهٔ *Der Islam* سال ۱۹۳۳ ص ۸۲-۶۷ چاپ شده است.

برخی از متکلمان که دیده‌اند که نامهٔ حسن بصری موافق مذهب اعتزال است گفته‌اند که شاید این نامه از واصل بن عطا باشد زیرا حسن هیچگاه دراین حقیقت که قدر خیروشر شرآن از خداوند بزرگ می‌باشدمخالف باگذشتگان نبوده است[۳۰].

از این گذشته نامه‌ای از عمربن عبدالعزیز هشتمین خلیفهٔ اموی دردست است که آن‌را به‌گروهی نوشته‌که‌آنان قدرخداوندراکه درعلم سابق اونافذ است تکذیب کرده‌اند. او این گروه‌را تشنیع می‌کند براینکه آنان نفاذ علم خداوند را در خلقش جبر می‌دنند وجبررا ظلم به‌شمار می‌آورند ونیز حسنات‌را از خداوند و سیئات‌را از خود منظور می‌دارند درحالیکه هدایت وضلالت و کفر و ایمان وخیر وشر در دست خداوند است آن‌را که بخواهد راهنمائی می‌کند وآن‌را که بخواهد گمراه می‌سازد[۳۱]. پروفسور ژوزف فان اس J. Van Ess استاد دانشگاه توبینگن آلمان در بیست و هشتمین کنگرهٔ بین‌المللی خاورشناسان (کانبرا. ژانویه ۱۹۷۱) خطابه‌ای تحقیقی دربارهٔ این نامه ایراد کرده است.

گذشته از تعبیراتی که مفسران اهل سنت وجماعت وهمچنین مفسران شیعه از قضا وقدر کرده‌اند تفسیری‌هم به‌وسیلهٔ اهل تأویل یعنی اسماعیلیان از این دو کلمه صورت گرفته است. ابویعقوب سجستانی دانشمند اسماعیلی قضارا به‌عقل تفسیرکرده زیراعقل یگانه قاضی میان خلق است‌که به‌وسیلهٔ آن آدمی به‌ادراك معلومات وظفر به‌مطلوبات دست می‌یابد و قدر را به‌نفس تفسیر کرده و از آن نفس ناطقهٔ انسانی‌را اراده نموده است[۳۲]. وباحتمال قوی ناصرخسروتوجه‌به‌همین تفسیرابویعقوب سجزی داشته آنجا که گفته است:

۲۹- اسراء ۲۳/۱۷

۳۰- شهرستانی، ملل ونحل، ج ۱ ص ۶۳

۳۱- حافظ ابونعیم، حلیة‌الاولیاء ص ۳۵۳-۳۴۶ تحت عنوان: «الرسالة‌الی القدریه»

۳۲- ابویعقوب سجستانی، تحفة‌المستجیبین (خمس رسائل اسماعیلیة)، ص ۱۴۹

هرکس همی حذر ز قضا و قدر کند
وین هردو رهبرند قضا و قدر مرا
نام قضا خرد کن و نام قدر سخن
یاد ست این سخن ز یکی نامور مرا
واکنون که عقل ونفس‌سخن‌گوی خود منم
از خویشتن چه باید کردن حذر مرا
ای گشته خوش دلت ز قضا و قدر بنام
چون خویشتن ستور گمانی مبر مرا[۳۳]

ومسلما اوکه چنین تفسیری‌را از قضا وقدر می‌کرده جای آن داشته‌که عوام‌را ملامت کند برآنکه گناه و کاهلی و قصور و سستی خودرا به قضا و قدر منسوب می‌دارند:

مباش عامه‌که عامه به‌جهل تهمت خویش
چه برقضای خدا و چه بر قدر دارد[۳۴]
گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی
که چنین گفتن بی‌معنی کار سفهاست[۳۵]
خویشتن‌را چون فریبی‌چون نپرهیزی زبد
چون نهی‌چون‌خودکنی‌عصیان‌بهانه‌برقضا[۳۶]

و همهٔ اینها بیاد می‌آورد گفتهٔ شاعر عرب را:

و عاجزالرأی مضیاع لفرصته حتی اذا فات امراً عاتب‌القدرا[۳۷]

کلمهٔ قدریة که به‌معتزله اطلاق می‌شود از همین کلمهٔ «قدر» گرفته شده آنان گذشته از این به «اصحاب عدل وتوحید» معروف‌اند. باید توجه داشت که این لقب

۳۳ـ دیوان ناصرخسرو ص ۷ و درصفحهٔ ۸۰ نیز گوید:

بی‌هیچ علتی ز قضا عقل دادمان زین روی نام عقل سوی اهل دین قضاست

۳۴ـ مأخذ پیشین، ص ۱۱۵

۳۵ـ مأخذ پیشین، ص ۴۶

۳۶ـ مأخذ پیشین، ص ۲۳

۳۷ـ ابن‌قتیبه، عیون‌الاخبار، ج ۱ ص ۱۴۱

به‌وسیلهٔ مخالفان بر آنان نهاده‌شده وخود خودرا ازآن برکنار می‌دارند تامشمول گفتهٔ منسوب به‌پیغمبر: «القدریة مجوس هذه‌الامة» نشوند[۳۸] آنان می‌گویند کسانی که قدر خیر وقدر شررا از خداوند می‌دانند سزاوارترند که قدریه نامیده شوند تا ما که آن را ازخدا نفی می‌کنیم یعنی اثبات کننده قدر باید قدریه خوانده شود نه‌نفی کننده آن. در پاسخ گفته شده که نفی کنندگان قدر مشابهت با مجوس دارند زیرا قدر شر را از خداوند نمی‌دانند و به‌خلق نسبت می‌دهند و نیز در عبارتی دیگر آمده که: «القدریة خصماءالله‌فی‌القدر» شکی نیست آنکس که همه امور را به‌خداوند مفوض می‌کند با خدا خصومت نمی‌ورزد و خصومت را آنکس می‌ورزد که معتقد است که توانائی دارد برآنچه‌که خداوند آن‌را اراده نکرده است[۳۹].

چنانکه اشاره شد وجه‌تشابه قدریه با مجوس از آن جهت است که همچنانکه مجوس در برابر خالق و مبدء خیر که یزدان باشد به‌خالق و مبدء شر یعنی اهرمن معتقدند قدریه اعمال بد انسانی را از دائره خلق خدا بیرون می‌آورند و تحت ارادهٔ مستقل آدمی قرار می‌دهند[۴۰]. شیخ محمود شبستری می‌گوید:

هرآنکس را که مذهب غیر جبرست — نبی فرموده کو مانند گبر است
چنان‌کان گبر یزدان و اهرمن گفت — همین نادان احمق ما و من گفت[۴۱]

حال که سخن بروجه تسمیهٔ قدریه است بایدیادآور شدکه‌برخی ازخاورشناسان توهم نموده‌اند‌که قدریه از آن جهت که معتقد به‌وجود قدرت در بندگان‌اند قدریه خوانده شده‌اند و این توهم از آنجا ناشی شده که ایجی در مواقف وجه تسمیه را چنین یادکرده: «برای آنکه افعال بندگان را به قدرت خود نسبت می‌دهند و قدر را در آنها انکار می‌کنند در حالیکه عبارت ایجی دو قسمت دارد در قسمت اول تفسیر مضمون مذهب قدریه و در قسمت دوم اشتقاق لفظ قدریه آمده است[۴۲].

چنانکه در کتب کلامی یاد شده فرقهٔ قدریه یعنی معتزله ازآن‌گاه صورت فرقه

۳۸- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۵۷
۳۹- جرجانی، شرح مواقف، ص ۶۲۰
۴۰- صدرالدین شیرازی، رسالة فی‌القضاء و القدر (رسائل ملاصدرا) ص ۲۰۲
۴۱- شیخ محمد لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۴۳۰ و ۴۳۱
۴۲- نالینو، بحوث‌فی‌المعتزلة، (التراث الیونانی فی‌الحضارة الاسلامیة)، ص ۱۹۹

بخود گرفت که واصل بن عطا رئیس آنان از مجلس حسن بصری اعتزال جست و تقریر نمود که مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر بلکه درمنزلتی بین منزلتین قرار دارد. حسن به او گفت: «اعتزل عنا» سپس آنان معتزله نامیده شدند و خود خود را اصحاب عدل و توحید می‌خوانند زیرا پاداش فرمان‌بردار و کیفر گناهکار را برخدا واجب می‌دانند و صفات قدیمه را نیز از او نفی می‌کنند. و فرقهٔ اشاعره از معتزله آن گاه جدا گشت که شیخ ابوالحسن اشعری به استاد خود ابوعلی جبائی گفت رأی تو چیست دربارهٔ سه برادری که مرده‌اند یکی مطیع و دیگری عاصی و سدیگر خردسال. او گفت اولی را در بهشت پاداش می‌دهند و دومی را در دوزخ کیفر وسومی را نه ثوابی است و نه عقابی. اشعری گفت اگر سومی بگوید که ای خدا چرا مرا در خردی میراندی ومرا باقی نگذاشتی که بزرگ شوم و بتو ایمان آورم و داخل بهشت گردم. جبائی گفت پروردگار می‌گوید من می‌دانستم که اگر بزرگ شوی نافرمان می‌گردی و به دوزخ وارد می‌شوی و مناسب‌تر برای تو آن بود که درخردی بمیری. اشعری گفت اگر دومی بگوید ای خدا چرا مرا در خردسالی نمی‌رانیدی تا گناه نکنم و وارد دوزخ نگردم پروردگار چه می‌گوید. جبائی مبهوت گردید و درماند و سپس اشعری ترك آن مذهب گفت او و پیروانش بابطال مذهب معتزله و اثبات آنچه سنت و جماعت برآنست مشغول گشتند لذا آنان را اهل سنت و جماعت گویند[۴۳]. و باید یادآور شد که اهل سنت وجماعت خراسان و شام وعراق پیرو ابوالحسن اشعری بودند و به اشاعره اشتهار دارند ولی در ماوراءالنهر تابع ابومنصور ما تریدی هستند که به ماتریدیه معروف می‌باشند[۴۴]. اشاعره و ماتریدیه هرچند هردو اهل سنت و جماعت هستند ولی برسر پاره‌ای از مسائل مخالف یکدیگر می‌باشند. البته خود معترف‌اند به اینکه این مقدار از اختلاف موجب این نمی‌شود که یکی دیگری را اهل بدعت بخوانند. ابن ابی‌عذبه که خود دربارهٔ اختلافات اشاعره و ماتریدیه کتابی تألیف کرده و آن را «الروضة‌البهیة فیما بین الاشاعرة والماتریدیه» نامیده در آغاز کتاب بدین بیت تمثل جسته است:

۴۳- تفتازانی. شرح العقائد النسفیة، ص ۱۶

۴۴- تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲ ص ۲۷۱

والخلف بینهما قلیل امره سهل بلابدع ولاکفـران[۴۵]

نه‌تنها ماتریدی در بسیاری از مسائل با اشعری مخالف است بلکه ابوحنیفه نیز در پاره‌ای از مسائل بااشعری مخالفت دارد. و می‌توان گفت که ماتریدیه وحنفیه در آن مسائل هم عقیده هستند.

سبکی در قصیدهٔ نونیهٔ معروف خود که به‌بیان اختلافـات میان اشعری و ابوحنیفه پرداخته آن اختلافات را بیشتر راجع به‌لفظ مـی‌داند و از آن میان چنین گوید:

ولقد یوؤل خلافها اما الی لفظ کالاستثناء فی‌الایمان

و کمنعه‌ان السعیدیضل او یشقی و نعمة کافر خوان

بیت اول ناظر است به‌آنچه‌که اشعری گفته است: «انا مؤمن ان‌شاءالله» و بیت دوم اشاره‌است به‌آنچه‌که او گفته است: «السعید من کتب فی‌بطن‌امه سعیدا و الشقی من کتب فی‌بطن امه شقیا لایتبدلان» در حالی که ابوحنیفه می‌گوید؛ «قدیکون سعیداً ینقلب ـ و العیاذبالله ـ شقیا و بالعکس»[۴۶] به‌همان درجه که اشاعره بـه‌سنت و حدیث توجه می‌کردند معتزله به‌قوانین عقلی وفلسفی متمایل بودند و درآثار خود به‌ستایش عقل و خردمی می‌پرداختند چنانکه بشربن معتمر از پیشوایان‌آنان می‌گوید:

لله در العقل من رائـد و صاحب‌فی‌العسر و الیسر

و حاکم یقضی علی غائب قضیة الشاهد لـلامـر

و حتی از آنان‌نقل شده است که‌گفته‌اند: «شرط اول‌معرفت شك است و پنجاه شك بهتر از یك یقین‌است»[۴۷].

در اوائل دورهٔ بنی‌عباس خاصه در زمان مأمون فکر اعتزال قوت داشت ولی تدریجاً به‌جهت سخت‌گیری دستگاه خلافت رو بضعف‌نهاد. دانشمندان معتزلی مورد تکفیر قرارگرفتند و از لفظ «معتزلی» هم مانند لفظ «قرمطی» و «رافضی» کفروزندقه و بدعت اراده می‌کردند و هرکس را که متهم به‌این عناوین می‌ساختند مورد زجر و

۴۵- ابن‌ابی‌عذبه، الروضةالبهیة، ص ۵

۴۶- سبکی، طبقات‌الشافعیه، ج ۳ ص ۳۸۳

۴۷- گلدزیهر، العقیدة والشریعة فی‌الاسلام، ص ۱۰۲

شکنجه قرار می‌دادند :

نام نهی اهل حکمت و دین را　　　　رافضی و قرمطی و معتزلی[۴۸]

در زمان القادر بالله فکر و عقیدهٔ اشعری جنبهٔ دستوری پیدا کرد یعنی عقیدهٔ راست و درست براساس مکتب اشعری نوشته شد و به «الاعتقادالقادری» موسوم گشت وفقها در ذیل‌آن نوشتندکه این اعتقاد مسلمانان است و هرکه مخالف‌آن باشد فاسق وکافر است[۴۹] این اعتقادنامه به‌اطراف و اکناف فرستاده شدو در دواوین قراءت‌گردید و در مدارس و معاهد دینی از جمله نظامیه‌ها آثار متکلمان اشعری تدریس می‌گشت.

حسن‌بن‌علی بن‌اسحاق طوسی ملقب به‌نظام‌الملك در شهرهای بغداد و بلخ و نیشابور و هرات و اصفهان و بصره و مرو و آمل و موصل[۵۰] مدارسی ایجاد کردکه همه به‌نظامیه اشتهار دارد. از میان این مدارس شاید بتوان گفت که مهمتر از همه نظامیهٔ بغداد و نیشابور بود وکلام اشعری براین دو مدرسه حکومت می‌کرد. کتاب‌الشامل‌فی‌اصول‌الدین‌که براساس عقیدهٔ اشعری تدوین یافته بود از کتابهای درسی مدرسهٔ نظامیه بوده[۵۱] وحتی نام اشعری بردر مدرسه‌نظامیه‌بغداد نصب‌گردیده بوده[۵۲] بنابراین‌بسیار روشن‌است‌که سعدی‌که‌در دارالخلافهٔ اسلامی‌یعنی‌بغداد درمدرسهٔ‌نظامیه شب و روز تلقین و تکرار داشته تحت تأثیر کدام جهت از جهات تفکر اسلامی قرار داشته است.

اشاعره و معتزله در مسائل بسیاری با هم اختلاف دارندکه شرح و تفصیل‌آن درکتب فرق مانند ملل و نحل شهرستانی و الفرق‌بین‌الفرق بغدادی و الفصل ابن‌حزم مضبوط است و شاید بتوان‌گفت‌که مهمترین مسألهٔ مورد اختلاف میان آنان یکی مسألهٔ جبر و قدر و دیگری مسألهٔ خلق قرآن است. چنانکه اشاره شد سخن برمسألهٔ قدر ازلی از آنگاه میان مسلمانان رایج‌گشت‌که با توجه به‌عقاید غیراسلامی عقائد

۴۸- ناصرخسرو، دیوان، ص ۴۴۸

۴۹- ابن‌جوزی، المنتظم، ج۸ ص ۱۰۹

۵۰- سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۴ ص ۳۱۳

۵۱- ابن‌شبهه، طبقات‌الشافعیه (نام‌های‌کتب و مدرسان مدارس اسلامی مأخوذ از طبقات‌الشافعیه ابن شبهه)، ص۵

۵۲- ابن‌جوزی، المنتظم، ج ۱۰ ص ۱۰۹

اسلامی مورد نقد و تحلیل قرار گرفت و سپس پس ازشکل گرفتن فرقه‌های اسلامی این مسأله درقالب اصول نظری وعقلی و استدلالی درآمد. اشاعره جبری و معتزلهٔ قدری‌اند یعنی اشاعره افعال بندگان را مخلوق خدا و معتزلهٔ مخلوق بندگان خدا می‌دانند. اشاعره استدلال به‌آیاتی‌مانند: «اناکل‌شیء خلقناه بقدر»[۵۳] و «کل‌شیء عنده‌بمقدار»[۵۴] و «ما اصاب من مصیبة‌فی‌الارض و لافی‌انفسکم الافی‌کتاب من‌قبل ان‌نبراها ان‌ذلك علی‌الله‌یسیر»[۵۵] می‌کنند و معتزله به‌مانند آیات زیر متمسك می‌شوند «و مااصابکم‌من مصیبة فبماکسبت ایدیکم»[۵۶] و «لهاماکسبت و علیها ما اکتسبت»[۵۷] و«و اما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی‌الهدی»[۵۸].

و حتی برای تعبیر از خلق اعمال درقرآن‌آیاتی برای تمسك هردو فرقه وجود دارد. معتزلیان به‌آیاتی مانند «فتبارك‌الله‌احسن‌الخالقین»[۵۹]که دلالت داردبراینکه غیر خداوند هم خالق هست و یا «الذی احسن کل‌شیء خلقه»[۶۰] که دلالت دارد براینکه فعل قبیح مخلوق خداوند نیست استناد می‌جویند در حالیکه اشعریان به‌آیاتی مانند «خالق کل‌شیء»[۶۱] و «الله خلقکم وماتعملون»[۶۲] که خالقیت بطورمطلق برای خداوند است‌تمسك می‌کنند[۶۳]. برخی ازخاورشناسان معتقدند براینکه‌آیاتی‌که مشعر برآزادی و اختیار بنده است در مکه نازل شده ولی تدریجاً در مدینه لحن قرآن به‌سوی جبر گرائیده شده[۶۴] و این نظر کلیت‌ندارد زیرا آیهٔ «وما تشاؤون الا ان‌یشأالله»[۶۵] که مورد

۵۳- قمر ۴۹/۵۴
۵۴- رعد ۸/۱۳
۵۵- حدید ۲۲/۵۷
۵۶- شوری ۳۰/۴۲
۵۷- بقره ۲۸۶/۲
۵۸- فصلت ۱۷/۴۱. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ۲۲۳
۵۹- مؤمنون ۱۴/۲۳
۶۰- سجده ۷/۳۲
۶۱- انعام ۱۰۲/۶
۶۲- صافات ۹۶/۳۷
۶۳- بزودی، اصول‌الدین، ص ۱۰۱ و ۱۰۲
۶۴- گلدزیهر، العقیده والشریعة فی‌الاسلام، ص ۹۴
۶۵- انسان ۳۰/۷۶

استناد جبریان است در مکه نازل شده است[۶۶].

اشعریان می‌گویند افعال اختیاری بندگان فقط در تحت قدرت خداوند قرار دارد و قدرت آنان را تأثیری در افعالشان نیست و خداوند عادتش براین جاری شده که در بنده قدرت و اختیاری ایجادکند و اگر مانعی در میان نباشد خداوند فعلی را که مقارن قدرت و اختیار بنده است به‌وجود می‌آورد پس فعل بنده مخلوق و مبدع و محدث خداوند و مکسوب بنده است و مقصود ازکسب بنده مقارنت فعل است با قدرت و اراده‌اش بدون اینکه او را تأثیری در وجود فعل باشد جزآنکه او محل از برای فعل است[۶۷]. بنابه‌بیان‌فوق‌آدمی را قدرت برچیزی‌نیست وبه‌استطاعت موصوف نمی‌گردد بلکه او در افعالش مجبور است و قدرت و اراده و اختیاری او را نیست و خداوند افعال را در بنده خلق می‌کند چنانکه در سائر جمادات خلق می‌کند چنانکه گفته می‌شود: درخت میوه داد و آب جاری شد و سنگ به‌حرکت درآمد و خورشید طلوع و غروب‌کرد و آسمان ابری‌گردید و باران بارید و زمین شکوفه داد و گیاه روئید[۶۸].

ما چو چنگیم وتو زخمه می‌زنی — زاری از مانی تو زاری می‌کنی
ما چونائیم و نوا در ما ز تست — ما چوکوهیم و صدا درما زتست
ما چو شطرنجیم اندر برد ومات — بردومات‌مازتست‌ای‌خوش‌صفات
ما همه شیران ولی شیر علم — حمله‌مان از باد باشد دمبدم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد — جان فدای آنکه ناپیداست باد
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست — ما کمان و تیراندازش خداست
تو ز قرآن بازجو تفسیر بیت — گفت ایزد «مارمیت اذرمیت»[۶۹]

باید یادآور شدکه جبریان نیز بردوگروه‌اند جبری خالص یعنی آنکه بنده را اصلاً دارای فعل و قدرت نمی‌داند و جبری متوسط یعنی آنکه بنده را دارای قدرتی

۶۶ـ پاورقی العقیدة والشریعة
۶۷ـ جرجانی، شرح مواقف، ص ۵۱۵
۶۸ـ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۱۱۴
۶۹ـ مثنوی، دفتر اول، ص ۳۸

غیرمؤثر می‌داند[۷۰]. اما معتزلیان می‌گویند خداوند را به‌هیچ‌وجه مدخلی در اعمال مردم نیست او آنان را برطاعت و معصیت مجبور نمی‌کند و دلیل براین مطلب آنکه آدمی خود مشعر است براینکه سخن بگوید و می‌تواند خاموش به‌نشیند و می‌تواند چیزی را نگه دارد و می‌تواند رها کند.

اینکه گوئی این کنم یا آن کنم . خود دلیل اختیار است ای صنم

و دیگر آنکه اگر آدمی برافعال خود مجبور باشد امر و نهی خدا معنی ندارد و خداوند نباید بنده را برگناهش عقاب نماید.

اگر کار بودست و رفته قلم چرا خورد باید به‌بیهوده غم
اگر ناید از تو نه‌نیك و نه‌بد روا نیست برتو نه‌مدح و نه‌ذم
عقوبت‌محالست‌اگربت‌پرست به‌فرمان ایزد پـرستد صنم
ستمکارزی تو خدایست اگـر بدست تـو اوکرد برمن ستم
کتاب و پیمبر چه بایست‌اگر نشدحکم کرده‌نه‌بیش‌و نه‌کم[۷۱]

بنابرعقیدهٔ آنان خدا افعال را در بندگان نیافریده بلکه آنان خود خلق‌کنندهٔ افعال‌خود هستند و این مسأله یکی از مسائل مهم اصل‌دوم از اصول پنج‌گانه معتزله است[۷۲].

اهل اعتزال در پاسخ آنانکه ایرادکردند که اگر خدا خـالق افعال عباد نباشد علم ازلی او چه‌گونه تصور می‌شود یعنی اگر او با علم ازلی خود می‌دانسته کـه بنده‌ای عصیان می‌ورزد آن بنده باید عصیان بورزد تا اینکه علم خداوند کامل باشد بقول معروف:

می خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

گفته‌اند که علم خداوند به‌اشیاء سبب وجود آنها نمی‌شود زیرا اگر چنین بود همه اشیاء قدیم و ازلی می‌بود زیرا علم ازلی خدا به‌آن تعلق‌گرفته بـود. خـداوند اشیاء را به‌حقایق وجودشان می‌داند. اگر چیزهائی‌اند که خداوند به‌وجود می‌آورد او عالم است که آنها را به‌وجود می‌آورد و اگر چیزهائی‌اندکـه آدمـی آنها را اختیار

۷۰- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۱۱۲
۷۱- ناصرخسرو، دیوان، ص ۲۶۲
۷۲- عبدالجبار همدانی، شرح الاصول‌الخمسة، ص ۳۲۳

می‌کند خداوند می‌داند که آدمی آنها را اختیار می‌کند و اگر ایراد شود به‌اینکه وقتی خدا می‌داند که آدمی سخن خواهد گفت آیا رواست که خاموش بنشیند پاسخ داده می‌شود که اگر بجای سخن گفتن خاموشی را اختیار کند گوئیم که در اصل خدا می‌دانست که او خاموشی را برمی‌گزیند زیرا خداوند عالم به‌حاصل فعل انسان است که بعد از هرتدبیری از او صادر می‌گردد[۷۳].

همچنین تأویل قدجف القلم — بهر تحریضست برشغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را — لایق آن هست تأثیر و جزا
کژروی جف القلم کژ آیدت — راستی آری سعادت زایدت
ظلم آری مدبری جف القلم — عدل آری برخوری جف‌القلم
معنی جف القلم کی آن بود — که جفاها با وفا یکسان بود
بل جفا را هم جفا جف‌القلم — وآن‌وفاراهم وفا جف‌القلم[۷۴]

حال که بطور اجمال نظر اشاعره و معتزله درمسألهٔ جبر و اختیار روشن گشت باید یادآور شد که شیعه حدفاصل میان آن دو یعنی امر بین‌الامرین را برگزیده وآن را مستند به‌حدیث معروف که از امام جعفرصادق نقل شده کرده است. آن حدیث عبارتست از: «لاجبر ولاتفویض ولکن امربین‌الامرین»[۷۵] این نظر مورد توجه بسیاری از خردمندان واقع گشته که کوشیده‌اند که خود را از دو نقطه افراط و تفریط یعنی‌جبر و تفویض بیرون آورده و به‌مرکز اعتدال امر بین امرین فرود آیند: ابوالعلاء معری شاعر و فیلسوف عرب می‌گوید:

لاتعش مجبرا ولا قدریا — واجتهدفی‌توسط بین‌بینا[۷۶]

ناصرخسرو شاعر و متکلم اسماعیلی‌گوید:

به‌میان قدر و جبر ره راست بجوی
که‌سوی اهل‌خرد جبروقدر درد وعناست[۷۷]

۷۳- فیومی، الامانات و الاعتقادات، ص ۱۵۵
۷۴- مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۰۱
۷۵- مجلسی، بحارالانوار، ج ۳ باب اول
۷۶- ابوالعلاء معری، لزوم مالایلزم، ج ۲ ص ۳۶۸
۷۷- ناصرخسرو، دیوان، ص ۴۶

از میان متکلمان اهل سنت غزالی کوشیده است که در عقیده جبر و اختیار حالت میانین یعنی اقتصاد در اعتقاد را برگزیند. او در کتاب «الاقتصادفی‌الاعتقاد» خود می‌گوید که جبریان قدرت عبد را انکار می‌کنند بنابراین عقیدت، آنان فرقی میان حرکت مرتعش و حرکت اختیاری قائل‌نیستند و ثانیاً با سلب قدرت از عبد تکالیف شرعی باطل می‌گردد. معتزلیان قدرت خداوند را انکار می‌کنند و همه افعال را مخلوق و مخترع بندگان می‌دانند آنان بنابراین عقیده اجماع سلف را مبنی بر- اینکه خالق و مخترعی جز خدا نیست انکار می‌کنند و دیگر اینکه نسبت خلق و اختراع فعل به‌کسی می‌دهندکه خود ازآن آگاه نیست. و قول حق اینست که‌قدرت را از خدا و بنده هردو بدانیم. و ممکن است ایراد شودکه چگونه دوقدرت برمقدور واحد توارد می‌کنند. پاسخ آنست‌که اگر دو قدرت مختلف باشد و وجه تعلق آن‌دو قدرت برمقدور نیز مختلف باشد اشکالی لازم نمی‌آید[۷۸]. دانشمندان شیعه امر بین امرین را بطرق مختلف تبیین و توجیه‌کرده‌اند.

ابوجعفرمحمدبن‌علی معروف‌به‌ابن‌بابویه محدث معروف شیعه می‌گوید هنگامی که از او پرسیده شد امر بین امرین چیست او پاسخ داد مثل آن مثل مردی است که او را بر انجام معصیتی به‌بینی و او را نهی‌کنی ولی او از آن گناه باز نایستد و تواورارهاسازی تا آن معصیت را انجام دهد. حال که او سخن تو را نپذیرفته و تو او را رها کرده‌ای نمی‌توان‌گفت‌که تو او را به‌گناه فرمان داده‌ای[۷۹].

محمدبن نعمان ملقب به‌شیخ مفید می‌گوید واسطهٔ میان جبر و اختیار اینست که خداوند خلق را برافعالشان قادر ساخته و حدود و رسوم آنها را معین‌کرده و آنان را با زجر و تخویف و وعدو وعید از قبائح باز داشته حال‌که او آنان را قادر ساخته نمی‌توان‌گفت‌که آنان را مجبورکرده است و نیز نشاید گفت‌که اعمال را به آنان تفویض‌کرده زیرا اوحدود و رسومی برای‌آنان تعیین نموده وآنان را از زشتیها باز داشته است[۸۰].

سید حیدر آملی می‌گوید آنانکه همه افعال را صادر از خدا می‌دانند و میان

۷۸- غزالی، الاقتصاد فی‌الاعتقاد، ص ۸۷ و ۹۰
۷۹- شیخ مفید، شرح عقائد صدوق، ص ۱۵۴
۸۰- مأخذ پیشین، ص ۱۵۵

فعل او و فعل دیگران جدائی قائل نیستند همچون شیطان وپیروان او هستندکه‌گفت: «رب بما اغویتنی»[۸۱] و آنانکه فعل بندگان را بخود بندگان نسبت می‌دهند همچون آدم و پیروانش هستند که‌گفت: «ربنا ظلمنا انفسنا»[۸۲] اوسپس اشاره به‌گفتهٔ حضرت صادق «لاجبر ولاتفویض ولکن‌امربین‌الامرین» می‌کند ومی‌گویدکه خواجه‌نصیرالدین طوسی درکتاب اوصاف‌الاشراف‌گفته است تاکسی قوهٔ عاقلهٔ خود را ریاضت کامل ندهد نمی‌تواند این‌کلام را دریابد.[۸۳]

صدرالدین شیرازی می‌گوید قدری‌به‌چشم راست نابیناست یعنی یارای درك حقائق و اسباب بعید را ندارد و جبری به‌چشم چپ نابیناست یعنی درك ظواهر و اسباب قریب را نمی‌تواند بکند. ولی آنکه هردو چشمش بیناست با چشم راست حق را می‌بیند و خیر و شر اعمال را به‌او نسبت می‌دهد و با چشم چپ خلق را می‌بیند و تأثیر آن را در اعمال به‌وسیلهٔ خداوند ـ نه به‌استقلال ـ اثبات می‌کند[۸۴] ونیزهمو کتاب «خلق‌الاعمال» خود را با این جمله آغازکرده: «سبحان من‌تنزه عن‌الفحشاء ولایجری فی‌ملکه‌الامایشاء» که جزء اول از آن حاکی از اختیار وجزء دوم آن مشعر برجبر است و جمع میان آن دوامربین امرین را می‌رساند.

جملهٔ فوق به‌یاد می‌آورد مناظره‌ای را که میان ابواسحاق اسفراینی رئیس اشعریان و قاضی عبدالجبار همدانی رئیس معتزلیان درگرفت و قاضی در آن مناظره سخن خود را با جملهٔ «سبحان من‌تنزه عن‌الفحشاء» آغاز و ابواسحاق با جمله: «سبحان من لایقع فی‌ملکه الامایشاء» ابتدا کرد[۸۵].

شیرازی در این رساله می‌گوید مراد از امربین امرین این نیست‌که درفعل عبد ترکیبی از جبر و اختیار است و نه اینکه فعل او خالی از هردو است و نه اینکه اختیاری ناقص و جبری ناقص دارد و نه اینکه مجبور است در صورت مختار بلکه

۸۱- حجر ۱۵/۳۹

۸۲- اعراف ۲۳/۷

۸۳- سید حیدر آملی، جامع‌الاسرار، ص ۱۵۰

۸۴- صدرالدین شیرازی، رسالة فی‌القضاء والقدر (رسائل ملاصدرا) ص ۲۰۲

۸۵- سبکی، طبقات‌الشافعیه، ج ۴ ص ۲۶۲. کلمهٔ «رئیس» به‌نقل از سیوطی در تاریخ‌الخلفاء ۴۱۶

مراد اینست که او مختار است از جهتی که مجبور است و مجبور است از جهتی که مختار است یعنی اختیار او بعینه اضطرار اوست[۸۶].

این نه جبر این معنی جباریست ذکر جباری برای زاریست
زاری ما شد دلیل اضطرار خجلت ما شد دلیل اختیار[۸۷]

حاج ملا هادی سبزواری می‌گوید همچنانکه وجود نسبت به‌فاعل و قابل یعنی حق و خلق هردو دارد با این تفاوت که نسبت به‌فاعل به‌وجوب و به‌قابل به‌امکان است همچنین فعل یعنی ایجاد در عین اینکه فعل حق است فعل خلق نیز هست زیرا ایجاد متفرع بروجود و معرفت نسبت ایجاد متفرع برمعرفت نسبت وجود است. پس خدا ایجادکننده است با نسبت وجوب و بنده هم ایجادکننده است ولی با نسبت امکان و با بیت زیربه‌بیان فوق مسألهٔ امربین‌الامرین را بطور اجمال روشن می‌سازد:

لکن کما الوجود منسوب‌لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا

و تفصیل مطلب را به‌کتاب «شرح‌الاسماء» خود حواله می‌دهد[۸۸].

این بود مختصری ازکیفیت طرح شدن مسألهٔ قضا و قدر و جبر و اختیار در میان دانشمندان اسلامی البته باتوجه به‌مطالب یاد شده موقعیت مکتب کلامی اشعری در اسلام و همچنین تأثر سعدی ازآن مکتب بطور اجمال آشکار می‌گردد.

۸۶- صدرالدین شیرازی، خلق‌الاعمال، ص ۹

۸۷- مثنوی، دفتر اول، ص ۳۹

۸۸- سبزواری، شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت، ص ۱۷۶

۳

مقدمه‌ای بر تلخیص الشافی شیخ طوسی

پس از درگذشت پیغمبر اسلام اختلافات گوناگونی میان مسلمانان پدیدار گشت که مهمترین آنها اختلاف دراصول دین واختلاف درمسألهٔ امامت بود. اختلاف در اصول از آنجا پیدا شد که مردم دربارهٔ صفات خدا و عدالت وکلام او و همچنین قضا و قدر همداستان نبودند و اختلاف درمسألهٔ امامت ازآنجا ناشی گشت که برخی امامت را به‌اتفاق و اختیار امت و برخی دیگر با نص و تعیین صاحب شریعت اثبات می‌کردند[1].

به‌همان اندازه که علوم اسلامی درنتیجهٔ ترجمهٔ آثارعقلی یونانی وسریانی و پهلوی به‌عربی و همچنین کوشش دانشمندان درتوسعهٔ علوم مربوط به‌قرآن وحدیث افزون گشت دامنهٔ بحث دراین مسائل وسیع‌تر گردید اختلاف دراصول موجب پیداشدن مکتبهای مختلف کلامی مانند اشعری ومعتزلی گشت و ازاختلاف درامامت فرقه‌های مختلف مذهب شیعه و سنی به‌وجود آمد. دانشمندان اشعری بیشتر توجه به‌قرآن و حدیث وعلوم نقلی داشتند درحالیکه معتزله بااستفاده ازعلوم یونانی به‌افکار اسلامی رنگ فلسفه داده بودند چنانکه این معنی درمیان اهل علم شهرت یافته بود که هیچ معتزلی نمی‌توان یافت که از فلسفه بی‌اطلاع باشد[2].

مذهب سنی تمایل به‌فکر اشعری پیدا کرد درحالیکه شیعه باافکارمعتزلی بیشتر سازگار بود و ازاین جهت است که دربسیاری ازمسائل شیعه ومعتزله باهم هم‌آهنگ هستند و حتی دانشمندان اهل سنت خود تصریح کرده‌اند براینکه شیعه در بیشتر از مسائل اصولی موافق بامعتزله است و فقط در برخی از مسائل باآن مکتب اختلاف دارد وآن هم مربوط به‌مسألهٔ امامت است واین مسأله به‌فروع بیشتر نزدیک است تا

۱- شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱ ص ۲۴
۲- بزودی، اصول‌الدین، ص ۲۴۰

به‌اصول[۳]. و حتی در همین مسألهٔ امامت برخی از معتزلیان موافقت خود را با شیعه اظهار کرده و علی را بردیگر یاران پیغمبر مقدم داشته‌اند[۴]. و شکی نیست که بیشتر آنان صریحاً امامت علی را انکار کرده‌اند و همین موجب گردیده که تمایل شیعه به اعتزال مورد طعن قرار گیرد[۵].

دانشمندان بزرگ اعتزال از طرفی آراء و افکار هواخواهان عثمان را ذکرمی‌کردند و ازطرفی دیگر به‌ذکرمقالات پیروان علی می‌پرداختند[۶]. به‌این مناسبت مسالهٔ امامت از مسائلی بود که بسیار مورد توجه هردوگروه یعنی شیعه ومعتزله قرارگرفته بود زیرا این دوگروه بودند که می‌توانستند که آنچه که دراین مسأله منقول است رنگ عقلی به‌آن بدهند.

اگر نظری به‌فهرست ابن ندیم بیفکنیم می‌بینیم از طرفی دانشمندان معتزلی همچون بشر بن معتمر و ضرار بن عمرو در مسألهٔ امامت‌کتاب تألیف کرده‌اند[۷]. و از طرفی دیگربزرگان شیعه همچون هشام‌بن حکم ومحمدبن نعمان معروف به‌مؤمن‌الطاق کتاب به‌نام امامت داشته‌اند[۸]. بزرگان شیعه ناچار بودند درکتاب امامت خود مسأله امامت را به‌روش مورد اعتقاد خود اثبات کنند و درضمن کتاب‌های امامت مخالفان خود را نیز نقض نمایند مثلاً ابو عبدالله بن مملك اصفهانی که از متکلمان شیعه بود باابوعلی‌جبائی‌دانشمند معتزلی مباحثاتی‌برسرمسألهٔ امامت داشت وبدین‌مناسبت خود کتابی به‌نام امامت نوشت وکتاب امامت ابوعلی جبائی را نقض کرد[۹]. این رد وایرادات دانشمندان شیعی و معتزلی گاه ازحد متعارف تجاوز می‌کرد چنانکه دوتن چندبار یك دیگر را نقض می‌کردند مثال کامل این مطلب را می‌توان درابوجعفرابن قبهٔ رازی متکلم شیعی و ابوالقاسم کعبی بلخی دانشمند معتزلی جست. ابوالحسین سوسنگردی می‌گوید من پس از زیارت حضرت رضا به‌طوس نزد ابوالقاسم بلخی به

۳- جلال‌الدین دوانی، شرح عقائد عضدیه، ص ۷
۴- جاحظ، العثمانیه، ص ۱۱ و۱۲ و۱۳
۵- بغدادی، الفرق بین‌الفرق، ص ۱۶۴
۶- جاحظ، الحیوان، ج۱ ص۱۱
۷- ابن‌ندیم، فهرست،(ترجمهٔ‌فارسی)،ص۲۹۸ و ۳۱۴
۸- ابن ندیم، فهرست، ص۳۲۸ و۳۲۹
۹- ابن ندیم، فهرست، ص ۳۳۲

بلخ رفتم و کتاب «الانصاف فی‌الامامه» ابن قبه را به‌او نشان دادم او کتابی به‌نام «المسترشدفی‌الامامه» در رد آن نوشت‌سپس آن را بری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به‌نام «المستثبت‌فی‌الامامه»را نوشت والمسترشد را نقض‌کرد من‌آن‌را نزد ابوالقاسم آوردم او ردی برآن به‌نام «نقض‌المستثبت» نوشت وچون به‌ری برگشتم ابن قبه در گذشته بود[۱۰].

ازمیان متکلمان معتزلهٔ جاحظ بیش از دیگران مسألهٔ امامت را مورد بحث قرارداد او در کتاب‌ها و مقالاتش از جمله کتاب «العثمانیه» خرده‌گیریهائی برشیعه در این مسأله نمود جاحظ در کتاب دیگر خود که به‌عنوان «فضیلةالمعتزله» نوشت شیعه‌را بسیارموردانتقاد قرارداد دراین‌میان یکی‌ازمتکلمان بزرگ معتزله‌که به‌عللی از آنان کناره‌گیری کرده بود معروف به‌ابن راوندی درصدد دفاع از مسألهٔ امامت برآمد اوهم خودکتابی درامامت نوشت وهم درکتابی تحت عنوان «فضیحةالمعتزله» به‌رد گفتار جاحظ پرداخت. ازکتاب جاحظ و ابن راوندی اثری در دست‌نیست ولی دانشمند دیگری از میان معتزلیان به‌نام ابوالحسین خیاط کتابی به‌نام «الانتصار» نوشت و درآن از جاحظ دفاع کرد و به‌ردگفتار ابن راوندی پرداخت. از این کتاب می‌توان دریافت که جاحظ و ابن راوندی چه مطالبی درکتابهای خود مطرح ساخته بودند. ابن راوندی می‌گوید جاحظ هرنوع حق و باطلی را در کتاب خودگرد کرده وبه‌شیعه نسبت‌داده و بااین رفتارخود نه‌تنها به‌طعن شیعه بلکه‌به طعن‌اسلام پرداخته است[۱۱]. و نیزگوید مطالبی که اهل اعتزال از جمله جاحظ در آثار خود نوشته‌اند اثری در دلهای عوام باقی گذاشته وموجب پایمالی حق شیعیان شده و ازجهت آنکه بیشتراز شیعیان از علم کلام خود را برکنار می‌دارند خطاهای فاحش مقالات اهل اعتزال بلامعارض مانده است[۱۲].

خیاط می‌گوید که ابن راوندی کتاب امامت را تألیف کرد و در آن به‌طعن مهاجر و انصار پرداخت و اظهارکرد که پیغمبر شخص معینی را بااسم ونسب خاصی جانشین خودگردانید و فرمان داد که او را پیشوای خود قراردهند و پیرو اوباشند و

۱۰- نجاشی، کتاب‌الرجال، ص۱۹۱
۱۱- خیاط، الانتصار، ص۷۸
۱۲- مأخذ پیشین، ص۱۳

کسی را براو مقدم ندارند و او را نافرمانی نکنند سپس همه بجز عدهٔ قلیلی حدود پنج یا شش تن اجماع کردند براینکه آن شخص را از مقامی که پیغمبر تعیین کرده بود برکنار دارند و دیگری را برجای او بنشانند و در نتیجه به‌فرمان رسول خدا استخفاف ورزیدند و به‌عمد او را نافرمانی کردند[۱۳]. و باز ابن راوندی اظهار داشت پیروان علی معتقد بودند که مسلمانان ازآن جهت باابوبکر پس از وفات رسول بیعت کردند که در میان آنان افراد فراوانی بودند که در نهان کفر می‌ورزیدند و علی را دشمن می‌داشتند زیرا او بستگان و خویشان آنان را در غزوه ها به‌قتل رسانیده بود[۱۴].

چنانکه اشاره شد ابن راوندی خود از بزرگان متکلمان اهل اعتزال بوده که ازآنان دوری جسته است وبه‌همین جهت‌اهل اعتزال از اوبه‌زشتی یاد می‌کنند وحتی می‌گویند همین‌کتاب، امامت را دربرابر گرفتن سی‌دینار نوشته است[۱۵]. ولی‌آنچه‌که مسلم است ابن‌راوندی با تسلط خود به‌مبانی‌کلامی‌توانسته بودکه دربرابراحتجاجات و استدلالات متکلمان معتزلی برعلیه شیعه ایستادگی کند و این امر سخت برآنان گران آمده بود تااینکه قاضی عبدالجبار همدانی متوفی ۴۱۵ در دائرةالمعارف‌کلامی خود که موسوم به«المغنی فی‌ابواب‌التوحید والعدل» است قسمت مهمی‌را اختصاص به‌مسألهٔ امامت داد تا آنچه را که پیشوایان او مانند جاحظ و جبائی گفته بودند استوارسازد. کتاب مغنی دربیست مجلد به‌وسیلهٔ قاضی عبدالجبار درمسجد رامهرمز املا شده است[۱۶]. دراین‌کتاب مسائل مختلف علم‌کلام موردبحث وتحلیل قرارگرفته و افکار وعقاید فرق اسلامی و غیراسلامی درآن نقد شده است.

کتاب مغنی بسیار زود در میان دانشمندان اسلامی شهرت پیدا کرد چنانکه ابوالعلاء معری شاعر نابینای عرب‌که سخت از مباحثات ومجادلات مذهبی بیزاربود به‌این‌کتاب وکتاب دیگر قاضی به‌نام «عمد» اشاره‌کرده است:

۱۳- مأخذ پیشین، ص ۱۲

۱۴- مأخذ پیشین، ص ۷۵

۱۵- ابن‌المرتضی، طبقات‌المعتزله، ص ۹۲

۱۶- مأخذ پیشین، ص ۹۸

لـولا التنافس فی الدنیا لـمـا وضعت

کتـب التناظـر لاالـمغنی و لاالعمد[۱۷]

آخرین جزء کتاب مغنی یعنی جزء بیستم اختصاص به‌مسأله امامت داده شده و در آن این مسأله به‌طور تفصیل مورد بحث و نقد قرارگرفته است. همین فراوانی مطالب و وسعت دامنه بحث درکتاب مغنی موجب گردید که‌متکلمان‌اهل‌سنت درمسألهٔ امامت دیگرخود را زحمت ندهند و باجمال برگزارکنند وتفصیل را به‌کتاب قاضی عبدالجبار ارجاع دهند وبه‌احتمال قوی آنجا که جوینی می‌گوید قاضی و پیشوایان دیگر ماکتابهائی مبسوط در امامت تألیف‌کرده‌اند که مستبصررا اقناع می‌کند نظر به‌قسمت امامت کتاب مغنی داشته است[۱۸]. همدانی دراین کتاب مباحث مختلف را مطرح ساخته و درهریك احتجاجات امامیه را که ازآنها تعبیر به‌شبهات می‌کند نقل کرده وآنها را پاسخ داده است.

اونخست سخن ازوجوب امامت به‌میان می‌آورد وآن‌را عقلی می‌داند نه‌سمعی و درمورد نص بر امامت گوید که از راه عقل و سمع ثابت نمی‌شود. و دربارهٔ اینکه چه شخصی‌شایستگی امامت‌رادارد او معتقداست‌که امام باید عادل باشدوامامت فاسق روا نیست. او سپس دربارهٔ امامت ابوبکر و عمر و عثمان سخن می‌راند ومطاعنی‌را که دربارهٔ هریك از طرف مخالفان وارد شده نقل و رد می‌کند. او از خوارج و غلاة و همچنین از امامت علی و حسین و اقاویل زیدیه نیز در این کتاب بحث می‌کند و بسیاری از وقایع تاریخی و مسائل کلامی را به‌مناسبت یادآور می‌گردد.

همدانی در بیشتر موارد منقولات خودرا به‌شیوخ خود یعنی پیشوایان معتزله منسوب می‌دارد و ازمیان آنان جاحظ و ابوعبدالله جعل و ابوعلی جبائی و ابوهاشم جبائی و ابوالقاسم بلخی بیشتربه‌چشم می‌خورد و درموارد نقل مقالات فرق شیعه‌از گفتهٔ ابومحمد حسن بن موسی نوبختی استشهاد می‌جوید.

شکی نیست که فصل امامت ازکتاب مغنی برشیعیان بسیار گران‌آمده وآنان در صدد دفاع از خود برآمده‌اند دانشمندی به‌نام محمدبن احمدبن علی‌بن‌الولید که از متکلمان زیدیه بوده رساله‌ای در رد کتاب مغنی نوشته و آن را «الجواب‌الحاسم

۱۷- ابوالعلاء، لزوم مالایلزم، به‌نقل ازتعریف‌القدماء بابی‌العلاء، ص ۱۱۶

۱۸- الارشاد، ص ۴۱۰

المغنی لشبه المغنی» نامیده و بیشتر توجه این دانشمند مواردی بوده است که قاضی عبدالجبار در آن بازیدیه مخالفت ورزیده است. ولی مهمترین جوابی که به‌قسمت امامت کتاب مغنی داده شده جواب سیدمرتضی علم‌الهدی است. سیدمرتضی‌ازبزرگان شیعه و از بنیان‌گذاران کلام و اصول فقه شیعه است او وبرادرش سید رضی همچون دوستاره‌ای در تاریخ تشیع درخشندگی دارند وبی‌جهت نبود که ابوالعلاء معری در مرثیهٔ پدرشان گفت:

ابقیت فینا کوکبین سناهما — فی الصبح و الظلماء لیس بخاف
ساوی الرضی المرتضی و تقاسما — خطط العلی بتناصف و تصاف[۱۹]

سید مرتضی درسال ۳۵۵ به‌دنیا آمد و شعر و ادب و بلاغت را نزد ابوعبدالله مرزبانی و فقه و کلام و تفسیر را نزد شیخ مفید از بزرگان شیعه آموخت و در سال ۴۳۶ دیده ازجهان بربست درحالیکه‌آثاربسیار ارزنده‌ای ازخودبه‌جای گذاشت. کتاب شافی‌که از مهمترین‌آثارسید است‌در رد بخش امامت کتاب المغنی قاضی عبدالجبار می‌باشد. مؤلف در آغازبه‌درخواست یکی از کسانی که‌کتاب قاضی را مورد مطالعه قرار داده اشاره می‌کند و سپس به‌نقل گفته های مؤلف مغنی پرداخته ویك به‌یك را پاسخ داده است. بحث دربارهٔ مسائلی که در کتاب شافی مطرح شده از حوصلهٔ این مقاله خارج است، آنچه‌که مسلم است اینست‌که‌کتاب‌شافی از مبسوط ترین‌کتابهائی است‌که مسألهٔ امامت درآن به‌عنوان یك مسألهٔ نظری مورد بحث‌وتحلیل قرارگرفته است.

گذشته ازمباحثی‌که مربوط به‌امامت است بسیاری ازمطالب دیگرکه به‌تاریخ و رجال مرتبط است ازکتاب شافی استفاده می‌گردد، برای نمونه می‌توان چهره‌ای‌را که سیدمرتضی از ابن‌راوندی نشان می‌دهد مثال آورد. ابن‌راوندی درمیان مسلمانان به‌عنوان یك زندیق‌وملحد شناخته شده معتزلیان سخت براوتاخته‌اند زیرا او اززمرهٔ آنان بوده و سپس ازآنان کناره‌گیری کرده است و به‌دفاع از تشیع پرداخته است، در اینجا مجال آن نیست تا دربارهٔ اخباری که دربارهٔ ابن راوندی نقل شده بحث کنیم وجویندگان را به‌مقدمهٔ‌کتاب‌الانتصار ازنیبرگ‌که درسال ۱۹۲۵ درقاهره چاپ

۱۹- نقل ازمقدمهٔ امالی‌المرتضی، ص۶

شده و مقالهٔ ریتر که در مجلهٔ *Der Islam* درسال ۱۹۳۱ و همچنین مقالهٔ کراوس که درمجلهٔ *Rivista degli studi orientali* درسال ۱۹۳۳-۳۴ منتشرشده حواله می‌دهیم[۲۰].

سیدمرتضی درموارد مختلف‌ازکتاب خود به‌کتاب‌الامامهٔ ابن‌راوندی استشهاد جسته ازجمله در مسألهٔ‌عصمت ائمه و منصوص بودن آنان[۲۱]. و نیز در مسألهٔ حجت بودن امام درهمه امور شرعی وعقلی[۲۲]. وهمچنین دربرابر آنان که گفته‌اند که ابن راوندی برای نخستین‌بار ادعای وجود نص بر امامت حضرت علی بن ابی‌طالب‌کرده می‌گوید او بدون دلیل ادعا نکرده و مخالفان خود را مجبور به‌پذیرفتن آن ننموده است[۲۳]. و علت این اتهام را بدین بیان توجیه می‌کند که چون مخالفان شیعه کلامی مجموع در نصرت نص پیش از ابن راوندی نیافتند لذا او را متهم کردند که مبدء ادعای نص است در حالیکه تصنیف و جمع مطلبی هیچ‌گاه دلیل برآغاز قول در آن نمی‌شود[۲۴]. سید مرتضی ابن راوندی را از اتهامات معتزله مبری می‌دارد و در برابر آنان از او دفاع می‌کند مثلاً آنجا که قاضی عبدالجبار از شیخ خود ابوعلی جبائی نقل می‌کند که گفته است: «بیشتر کسانی‌که مذهب شیعه را یاری کرده‌اند منظورشان طعن در دین واسلام بوده است وتشیع را فقط وسیله‌ای برای این هدف قرار داده‌اند زیرا اگر بااظهار کفر و الحاد می‌خواستند منظور خود را عملی سازند کسی از آنان نمی‌پذیرفت لذا این طریقه را نردبانی برای رسیدن به‌مقصود ساختند مانند هشام بن‌الحکم وطبقهٔ او و مانند ابوعیسی وراق و ابوحفص حداد و ابن راوندی»[۲۵].

سید مرتضی چنین به‌مدافعه می‌پردازد:

۲۰- نگارنده نیزدرمجلهٔ یغما شمارهٔ ۱۱ و۱۲/ ۱۳۳۷ وشمارهٔ ۱/ ۱۳۳۸ مقالاتی تحت‌عنوان «ابن‌راوندی» نوشته وپس‌ازآن منابع تازه‌ای‌که دربارهٔ اوگردآورده به‌صورت مقاله‌ای تحت عنوان «منابع تازه دربارهٔ ابن‌راوندی» درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات سال ۱۴ شمارهٔ ۱ منتشر ساخته است.

۲۱- الشافی، ص۱۳۱

۲۲- اشافی، ص۶۵

۲۳- الشافی، ص۱۰۴

۲۴- الشافی، ص۹۸

۲۵- کتاب‌المغنی، ج۲ قسمت۱، ص ۳ وکتاب‌الشافی، ص۱۲

«ابن راوندی این کتبی را که اسباب بدنامی او شده به‌قصد معارضه بامعتزله و زورآزمائی باایشان ساخته چه معتزله ازآمیزش با او اظهار نفرت کردند و او را به قصور فهم و غفلت متهم نمودند و این‌جمله او را برآن داشت که این‌کتب‌را منتشر نماید تاعجز معتزله را درنقض آنها آشکار سازد و انتقام خود را از آن فرقه بگیرد والا ابن راوندی از این تألیفات علناً تبری می‌جسته و نسبت تألیف آنها را به‌خود انکار می‌کرده و به‌دیگری منسوب می‌داشته است و شکی نیست که او در این عمل خطاکاربوده خواه به‌آنها اعتقاد داشته وخواه معتقدنبوده است وکاری‌که ابن‌راوندی دراین راه کرده نظیر عمل جاحظ یا نزدیك به‌آن است و اگـر کسی کتب عثمانیه و مروانیه وعباسیه وامامیه و رافضه و زیدیه راکه همه تألیف جاحظ است جمع‌آورد، می‌بیندکه مؤلف آنها براثر اظهار آراء متضاد و رنگ‌به‌رنگ سخن گفتن به‌چه‌درجهٔ عظیمی از شك و الحاد و قلت تفکر در دین رسیده است و هیچکس نمی‌تواند مدعی شود که جاحظ به‌محتویات این‌کتب عقیده نداشته وبگوید که چون او مقالات مردم واحتجاجات ایشان را نقل‌کرده براو دراین عمل جرمی‌وارد نیست چه اگر بااین قبیل گفته‌ها بتوان مخالفین را قانع کرد نظیر آن را درحق ابن راوندی نیزمی‌توان گفت درصورتی‌که ابن راوندی درکتبی‌که نام او را درپیش مردم زشت‌کرده هیچ‌گاه نمی‌گوید که من بااین مذاهبی‌که حکایت کرده‌ام معتقدم وبه‌صحت آنها ایمان دارم بلکه می‌گوید دهریه یا موحدین یا براهمه یامؤمنین به‌اصل رسالت چنین‌وچنان می‌گویند. اگرمی‌شودگفت که برجاحظ دردشنام گفتن به‌صحابه وائمه وشهادت‌دادن به‌گمراهی و خروج ایشان از دین‌گناهی نیست وکلام اودراین موارد به‌منزلهٔ نقل‌قول و حکایت است به‌همین ترتیب ابن‌راوندی هم مجرم نیست وبنابر قرینهٔ فوق‌تهمت‌هائی که براو وارد ساخته‌اند زائل می‌شود»[۲۶].

این تنها سیدمرتضی نیست‌که ابن‌راوندی را از اتهامات معتزله تبرئه می‌کند بلکه ابومنصور ماتریدی سمرقندی پیشوای فرقهٔ ماتریدیه در کتاب معروف کلامی خود «التوحید» درآنجا که به‌اثبات نبوت و رد منکـران آن پـرداخته از گفته‌های ابن‌راوندی استمداد جسته است. نگارنده درمقاله‌ای که به‌عنوای «منابع تازه دربارهٔ

۲۶- چون ترجمهٔ این قسمت درکتاب خاندان نوبختی عباس اقبال، ص ۹۱ و۹۲ وجود داشت عیناً ازآنجا نقل گردید.

ابن‌راوندی» نوشته فقراتی ازکتاب‌التوحید را که از ابن‌راوندی بررد منکران نبوت نقل شده به‌فارسی آورده است[۲۷].

پیشوایان معتزله دربرابر رد وجواب شدید سید مرتضی برکتاب مغنی‌خاموش ننشستند بلکه به‌دفاع ازقاضی به‌نقض و ردگفتار سید پرداختند چنانکه ابوالحسین بصری شاگـرد قاضی عبدالجبار کتابی نوشت و آن‌را به‌نام «نقض‌الشافی‌فی‌الامامة» موسوم ساخت[۲۸]. و ابویعلی سلاربن عبدالعزیز در نقض‌برآن کتابی به‌عنوان «النقض علی‌النقض» نوشت[۲۹]، آنچه که مسلم است آنکه کتاب سید مرتضی نه‌تنها نزد شیعه بلکه نزد سنیان نیز موقعیتی عظیم پیدا نمود. ابن ابی‌الحدید دانشمند سنی معتزلی قرن هفتم وشارح نهج‌البلاغه در ذیل‌گفته حضرت علی (ع) «انه قد کان علی‌الامة وال احدث‌احداثاً» که اشاره به‌عثمان است فصل‌مشبعی ازکتاب المغنی وکتاب‌الشافی را درمورد اتهاماتی که مردم برعلیه عثمان اقامه کرده‌اند نقل‌کرده است[۳۰].

قسمت مهم ازاین‌فصل یازده طعن است‌که دشمنان عثمان براو وارد ساخته‌اند و قاضی عبدالجبار آن مطاعن را پاسخ داده و سپس سید مرتضی برپاسخهای قاضی اعتراض نموده است.

باتوجه به‌مطالب فوق اهمیت مسألهٔ امامت درکلام اسلامی روشن گشت ونیز آشکارگردید که کتاب مغنی قاضی عبدالجبار وشافی سید مرتضی هریك ازمهمترین و مبسوط‌ترین‌کتاب احتجاج ومناظره درمسألهٔ فوق بوده است وهمین اهمیت موجب گردیدکه‌شیخ‌طوسی‌کتاب‌شافی راخلاصه‌تر و ساده‌تر سازدتابیشتر مورداستفادهٔ شیعیان قرارگیرد. شیخ طوسی که ازشاگردان سید مرتضی بود کتاب کلامی دیگر استادخود را نیزکه موسوم به«جمل‌العلم‌والعمل» است شرح کرده که نسخهٔ منحصر به‌فردی از آن به‌شمارهٔ ۶۵۳۰ درآستان قدس رضوی موجود است.

۲۷ـ و نیز رجوع شود به‌کتاب‌التوحید نسخهٔ خطی‌کتابخانهٔ کمبریج، صفحه‌های ۱۹۰،۱۹۱،۱۹۸،۲۰۱،۲۰۳،۲۰۵

۲۸ـ طبقات‌المعتزله، ص۱۱۹

۲۹ـ ادب المرتضی، ص ۱۳۶ به‌نقل از ریاض العلماء، ص ۲۷۹ (نقل از مقدمهٔ الذریعهٔ سید مرتضی).

۳۰ـ شرح نهج‌البلاغه، ج۲ ص ۳۲۲-۳۳۳ وج۳ ص۶۹-۱

تلخیص الشافی شیخ طوسی یك بار در سال ۱۳۰۱ هجری قمری همراه با کتاب الشافی در تهران چاپ سنگی شده بود و اخیراً نیز چاپ مرغوبی از آن در چهار مجلد به‌وسیلهٔ سید حسین بحرالعلوم صورت گرفته و در سال ۱۳۸۳ در نجف اشرف چاپ شده‌است.

شیخ طوسی در آغاز کتاب می‌گوید که من کتاب شریف مرتضی را مشتمل بر مسائل مهم امامت و محتوی ادله مورد اعتماد اصحابمان دیدم او در این کتاب به ذروهٔ علیا و غایت قصوی رسیده و هر کس در این موضوع چیزی نوشته از او اخذ و اقتباس کرده و به‌ساحت او فرود آمده است علاوه براین دراین کتاب شبهه‌های قدیم و جدید مخالفان استیفاء شده و سستی آنها آشکار گردیده است ولی او دراین کتاب روش آنان که کتابهای مخالفانشان را نقض می‌کنند در پیش گرفته و مانند مصنفانی که ادله را جداگانه مرتب می‌سازند و پرسشهای مخالفان را استیفاء می‌کنند وسپس پاسخ می‌دهند رفتار ننموده است. بدین جهت است که این کتاب فقط مورد استفادهٔ آنان که در علم مبرز هستند قرار می‌گیرد و مبتدیان چنان که در خور این کتاب است از آن بهره‌ور نمی‌گردند. و چون جماعتی از اصحاب مشتاق بودند که این کتاب تلخیص شود و مکررات آن ساقط گردد من عزم بر تلخیص آن کردم و در آغاز آن کیفیت اختلاف مردم را در امامت یاد کردم و در برخی از موارد احتجاجاتی افزون برآنچه که در کتاب بود آوردم.

نگارنده دراین گفتار مجال آن‌را ندارد که به‌بحث دربارهٔ مطالب کتاب شافی و تلخیص شافی بپردازد زیراآن رشته سری دراز دارد و منظور ازاین مختصراین بود که روشن سازد که مسألهٔ امامت چه‌گونه درمیان ارباب علم کلام مطرح می‌گشته و وجود کتاب شافی سید مرتضی چه اهمیتی داشته است و نتیجهٔ این گفتار آنکه شیخ طوسی که باتلخیص کتاب شافی آن اثرمهم را قابل استفاده برای مبتدیان و مستکملان ساخته نه‌تنها خدمت بزرگی به‌شیعه کرده بلکه یك مسألهٔ مهم کلامی را به‌آخرین درجهٔ بحث و نظر رسانیده است.

درپایان باید اذعان نمود که سید مرتضی وشیخ طوسی توانستند شیعه را مجهز به‌استدلال و آماده برای دفاع از حق خود بسازند وآن کاستی را که ابن راوندی از آن شکایت داشت و می‌گفت : «شیعیان بابرکناری از علم کلام در برابر مخالفانشان نمی‌توانند ایستادگی کنند» جبران نمایند.

۴

رشیدالدین در دفاع از غزالی

(۱)

درکتابخانهٔ «قلیچ علی‌پاشا» ترکیهٔ کتابی تحت‌عنوان «التوضیحات‌الرشیدیة» بزبان عربی وجود داردکه بشمارهٔ ۸۵۴ ثبت شده و دارای ۴۶۷ برگ می‌باشد. آقای استاد مجتبی‌مینوی در اردیبهشت ماه ۱۳۳۵ از این‌کتاب میکروفیلمی برگرفته‌اند که بشمارهٔ ۵۷۰ درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه موجود است و نیز در همان کتابخانه عکسی از این میکروفیلم گرفته شده‌که در پنج جلد بشماره‌های ۱۰۱۷ تا ۱۰۲۱ ثبت شده است.

این‌کتاب مشتمل بریك دیباچه و نوزده رساله است و مؤلف درهریك از این رساله‌ها و همچنین در دیباچه مباحث معینی را مطرح ساخته‌که هریك از آن مباحث مشتمل برفوائد و مسائل بسیاری است که در آغازکتاب بطور اجمال و فهرست‌وار آمده تا ذهن خواننده آمادگی برای تفصیل آن پیدا کند. عنوان دیباچه و رساله‌های نوزده‌گانه بدین قرار است:

دیباچه در تمجید و ذکر سبب شروع در این تصنیف.

رسالهٔ اول درتفسیر تسمیهٔ شریفه.

رسالهٔ دوم در تقسیم موجودات.

رسالهٔ سوم در شرح موجودات .

رسالهٔ چهارم در تفسیرگفتهٔ خداوند تعالی: «قالوا سبحانك‌لاعلم‌لنا الا ما علمتنا».

رسالهٔ پنجم در تفسیر گفتهٔ خداوند تعالی: «ویسئلونك عن‌الروح قل‌الروح من امرربی و ما اوتیتم من‌العلم‌الاقلیلا».

رسالهٔ ششم در تفسیرگفتهٔ خداوند تعالی: (الست بربکم؟ قالوابلی».

رسالهٔ هفتم در تفسیر گفتهٔ خداوند تعالی: «قل یاایها‌الکافرون».
رسالهٔ هشتم در ذیل تفسیر «قل‌یاایها‌الکافرون».
رسالهٔ نهم در احوال معارضان مفتریان.
رسالهٔ دهم در بیان معراج و تحقیق احوال آن.
رسالهٔ یازدهم در شرح حدیث: «الارواح جنود مجندة».
رسالهٔ دوازدهم در شعیب پیغمبر ـ براو درود وسلام باد ـ وتفسیر«اناا‌عطیناك‌ـ الکوثر».
رسالهٔ سیزدهم در بیان امی بودن پیغمبر ـ براو درود و سلام باد.
رسالهٔ چهاردهم در پاسخ معارضان حجةالاسلام.
رسالهٔ پانزدهم در بیان فضیلت عقل و علم.
رسالهٔ شانزدهم در بیان شریران و احوال آنان.
رسالهٔ هفدهم در ذکر خوابی که مصنف دیده است.
رسالهٔ هیجدهم در بیان احوال قرآن.
رسالهٔ نوزدهم در عذر حکیمان.

(۲)

چنانکهٔ ملاحظه می‌شود رسالهٔ چهاردهم از کتاب توضیحات جواب معارضان حجةالاسلام یعنی امام زین‌الدین ابوحامد محمدبن محمدبن محمدبن احمد غزالی طوسی متوفی ۵۰۶ هجری است. در آغاز کتاب توضیحات فوائد و مسائلی که دراین رساله مطرح گردیده بدین‌ترتیب آورده شده است:

فایدهٔ‌اول: بیان سبب شروع درتحریراین‌رساله واینکه این‌ضعیف (= مؤلف) چون آن اعتراضات را دیده خواسته است پاسخهائی برآنها بنویسد هرچند که پاسخهای حجةالاسلام ـ رحمت خدا براو باد ـ کافی بوده این پاسخها هم نیز نوعی از اسباب دفع طعن و تمسك به انواع سلاحهائی است که با آن‌ها خصم رانده می‌شود.

فایدهٔ دوم: بیان پرسشهائی که معارضان از حجةالاسلام ـ خدای ازو خشنود باد ـ درباب کلام کرده‌اند.

فایدهٔ سوم: بیان پاسخهائی‌که با آنها حجةالاسلام ـ رحمت خدا بـراو باد ـ آنان را پاسخ‌گفته است.

فایدهٔ چهارم: بیان اینکه طعن حاسدان برچنان مرد بزرگی سزاوار نیست که اعاده‌گردد زیرا حکمت الهی دائماً اقتضای چنین معانی می‌کند و شکی نیست‌که در این فوائدی است و در این قضیه‌کمال علم او آشکارگشته و پاسخهای لطیفی در آن موردگفته شده است.

فایدهٔ پنجم: بیان اینکه بسا مردی‌که در علمی سودمندکامل است در حالیکه معاند او بعلمی ناسودمند مشغول است هرچند که از او ناقص‌تر می‌باشد و جهل به اوساط زبان فراوانی باو ندارد چنانکه این اتفاق می‌افتد برای آن‌کسان‌که بـرآنان نام «علما» اطلاق می‌شود و تمثیل به‌بیماری شخصی تن درست و بدیهای جهل مرکب

فایدهٔ ششم: بیان اینکه حسد درمان‌پذیر نیست مـانند جهل مـرکب و شرح احوال حسودان و بیان فساد آنان و اینکه وبال حسد بخود آنان برمی‌گردد.

فایدهٔ هفتم: تکرار پرسشهائی‌که طعنه‌زنان برحجةالاسلام ایرادکردند و شروع در پاسخهائی‌که برای این ضعف در رد آنان آشکارگشته است.

فایدهٔ هشتم: بیان آنکه از فحوای سخن آنان چنین برمی‌آیـد کـه اشکال و اعتراض را نفهمیده‌اند زیرا اگر می‌فهمیدند آن را بصورت آشکار ابراز می‌کردند و دیگر آنکه برسخن او ـ خدایش رحمت‌کناد ـ اصلاً ایرادی وارد نمی‌شود.

فایدهٔ نهم: در اینکه توحید خواص «لاهو» اشکالی اصلاً ندارد زیرا تـوحید با این‌کلمه در مواضع متعدد از قرآن آمده و حجةالاسلام آن را از جانب خود وضع نکرده‌که بر اوِ خرده‌گرفته شود. و برشمردن آن آیات.

فایدهٔ دهم: بیان آنکه کثرت آیات مذکور دلیل است براینکه کلمهٔ تـوحید اختصاص بچیزی معین ندارد وتوحید هرچندکه یك‌چیز است ولی ازآنجا که هرآیتی را خاصیتی معین است در هرجائی فایده‌ای مخصوص دارد.

فایدهٔ یازدهم: بیان معنی حدیث: ان‌للقرآن ظهراً و بطناً... (= همانا قرآن را ظاهری و باطنی است...) و معنی آیهٔ: قل لوکان‌البحرمداداً (= بگو هرگاه دریـا دوات بود) و آیهٔ: ولوان‌مافی‌الارض‌من‌شجرة اقلام(= اگر درختان روی زمین قلم می‌بودند...) برای تصدیق فایدهٔ پیش.

فایدهٔ دوازدهم: بیان اینکه «هو» ممکن است به‌هرکس اشاره نمود ولی وقتی مکرر گردد «هو» اول منفی می‌شود و «هو» دیگر همان خدای‌تعالی است. و ذکر نسبت آن به‌اول‌الاولین و محو همهٔ چیزها در او.

فایدهٔ سیزدهم: بیان مثالهائی از محو برخی ازچیزها در زیرچیز دیگر وتشبیه آن به‌غنیمتی که لشکر برمی‌دارد و آنچه‌که نزد اوست و ازآن ناامید است‌کنار می‌افکنند. و تشبیه بمراتب رقوم هند و آموختن علوم از تهجی با قدرت برتصنیف.

فایدهٔ چهاردهم: بیان اینکه معانی دقیقی‌که در بطن (= باطن) است در ظهر (= ظاهر) نمی‌باشد و همه مردم در معانی ظاهری اشتراك دارند در حالیکه برخی از مردم اختصاص به‌معانی باطنی دارند و سزاوار است که این فرق بعینه در هربطنی تصور شود.

فایده پانزدهم: بیان اینکه حجةالاسلام کلمهٔ‌توحید را ازخود وضع نکرده بلکه کلمات توحید را که در قرآن با صیغه‌های مختلف‌آمده تفسیرنموده است. و تقریب مقدماتی‌که در این معنی مذکور است. و تشبیه حاسدان به‌مبتلایان به‌درد استسقا. و تقریر انواع غلط جاهلان. و تشبیه این حال بحال سیرستارگان‌که از مغرب به‌مشرق روند.

فایده شانزدهم: بیان اینکه خواص در ادراك معانی بطون مراتب مختلف دارند و تا وقتی از مرتبهٔ اول نگذشته باشند بمرتبهٔ دوم نمی‌رسند و چنین است تا مرتبهٔ هفتم و دهم بنابراین توحید هرکسی را مرتبه‌ای علی‌حده است.

فایدهٔ هفدهم: بیان اینکه توحید درحقیقت واحد است ولی آنانکه معرفت دارند و می‌فهمند نامحدوداند بلکه هرکس در محسوسات به‌چیزی می‌رسد و یقین می‌داندکه عوام و انبیا و اولیا، نامرسلان و مرسلان و خاتم پیامبران در یك‌مرتبه از توحید نیستند و هریك را در مرتبه‌ای‌که در زیر اوست شرکت است نه درمرتبه‌ای که در بالای اوست. پس وقتی حجةالاسلام دربارهٔ برخی از آن مراتب سخن گوید اعتراضی بر او وارد نیست.

فایدهٔ هیجدهم: بیان اینکه هرداروی مفردی را خاصیتی است وهرگاه داروها ترکیب‌گردند آن خواص بطورکلی از بین نمی‌رود بلکه خاصیتی دیگر پدید می‌آید و اگر بار دیگر هم ترکیب شود همچنین است مانند داروهای‌چهارگانه‌تریاك وتریاك

فاروق و اختلاف مقادیــر آن در استعمال برحسب هرزهری و هـرمزاجـی و ذکـر مفردات مرکبات و سخنانی در این معنی و خواص آن سزاوار است که براین موجب تصور گردد.

فایدهٔ نوزدهم: بیان اینکه از این مقدمات دانسته شد که حجةالاسلام را در آنچه گفته است طعنی وارد نیست بلکه طعن برمعارضان او متوجه می‌شود که تصور کردند که توحید خواص و عوام یکیست و تشبیه این معنی به کسانی که آلاتی مختلف در یك صنعت دارند. و اینکه برحسب اتصال به‌اسماء حسنی معنی «هو» تغییر می‌کند و هرکس چیزی از آن درمی‌یابد.

فایدهٔ بیستم: چون ماهیت و کیفیت و مانند آن گفته می‌شود از جهت مخلوقات عین لفظ «هو» برای اشارهٔ باو با اینکه اشاره به «هو» ممکن است بهمهٔ اشیاء بشود زیرا «هو» حقیقی کنایه از اوست. و ذکر اینکه هرکس قادر برمعـرفت برخی از معانی صفات اوست و تشبیه بکسانی که دریا را به‌بینند و از احوال آن خبر دهند.

فایدهٔ بیست و یکـم: بیان اینکه تکرار آن اشاره بـه‌معرفت صاحبان معرفت است و آنچه را که محتاج به‌فرق است اختصاص می‌دهد و مراتب معانی بطون براین موجب است. و ذکر اینکه هرکس چیزی را به‌بیند تصور می‌کند که ورای آن چیز دیگری نیست وقتی برای اوترقی حاصل شود. همچنین است مثال کردنادانی که ازشهر خود خارج می‌شود و مراتب گروههای مختلف را می‌بیند تا بمرتبهٔ سلطان برسد.

فایدهٔ بیست و دوم: بیان اینکه محو در توحید به‌حدی منتهی می‌شود که هر صفتی که گفته شود در «لاهوالاهر» محومی‌گردد. وتخلص به «کل‌شیء هالك‌الاوجهه» و بیان اینکه این محو عدم نیست. و شرح معنی: «من عرف‌الله‌کل‌لسانه» و تشبیه به مروارید و در. و اینکه عارف در توحید به‌جائی می‌رسد که در آن‌جای قول و سماع را راه نیست.

فایدهٔ بیست و سوم: بیان اینکه اثبات امکان رؤیت و توفیق آن براستقرار کوه سهو است. و بیان اینکه هرچیزی که متوقف علیه مرتبه‌ای بـاشد غیر از چیزی است که متوقف علیه مرتبهٔ دیگر است و این بجائی می‌رسد که کوه را در آن حسابی نیست. و شرح انشقاق قمر باشارهٔ رسول خدا ـ درود و سلام خدا بر او باد ـ

فایدهٔ بیست و چهارم: شروع در جواب کسانی‌که اعتراض براین گفتهٔ حجة‌الاسلام کردندکه: «نورحقیقی خدای تعالی است». وتقریر اینکه نور از نامها وصفات خدای تعالی است. و بیان اینکه هرچه موصوف به‌نور است از آن نور صادر گشته. و اعتراض برصفات اوکفر است و حجةالاسلام ـ رحمت خدای بر او باد ـ این معنی را بیان‌کرده است.

فایدهٔ بیست وپنجم: بیان اینکه نورحقیقی با چشم دیده نمی‌شود. وشرح انوار دیدنی و نادیدنی و چگونگی رؤیت هریك از آنها و رؤیت علم. و اینکه آن تا جائی می‌رسدکه جزحق درآن چیزی دیده نمی‌شود. و اختلاف مراتب موحد در رؤیت و معرفت و شهادت و ترقی مراتب علمی‌که علم حقیقی است. و ذکر اینکه کتاب عزیز و رسول‌کریم هریك نور نامیده می‌شود.

فایدهٔ بیست وششم: شروع در جواب اعتراض برگفتهٔ او (= حجةالاسلام): «روح آدمی غریب است در این عالم و از عالم علوی است وشوقش بدان عالم است» و تقریر اینکه روح از علویات است و اعتراض برکسانیکه تصور می‌کنندکه آن از سفلیات می‌باشد. و هرچیزیکه در غیر اصل خود باشد غریب است. و ذکر معنی غربت.

فایدهٔ بیست و هفتم: بیان اینکه روح را اشتیاقی به‌عالم علوی است وتشبیه به‌میل عناصر هریك به‌مرکز خود و اینکه آن عناصر هرچند برچیزی دیگر قرارگیرند عاقبت متفرق می‌شوند و هرعنصری به‌مرکز خود باز می‌گردد.

فایدهٔ بیست و هشتم: بیان‌گفتار ما در مرتبه. و اینکه این حاسدان صورت و محل را باز نشناختند بدلیل اینکه‌گفتند این کلام فلاسفه است و آن را تشنیع کردند بدون دلیل و برهان. و تشبیه آن به‌کسی‌که دشمن خود را ابرص بخواند در حالیکه چنین نباشد بلکه در او احوالی مستحسن وجود داشته باشد.

فایدهٔ بیست و نهم: بیان اینکه این ضعیف‌گمان می‌برد که این طاعنان از فلاسفه بوده‌اند و خواسته‌اند سخن خود را به‌امام مسلمانان (= غزالی) نسبت دهند تا فیلسوفان را نامی نیك حاصل شود بسبب اینکه ادله سخن آنان در قرآن و حدیث موجود است. و تشبیه به‌گوهر رنگین و بلورملون.

فایدهٔ سی‌ام: بیان اینکه اگر فلسفه از قرآن و احادیث و تفاسیر باشد پس چه

اعتراضی برآن وارد است و اگر از چیزی دیگر باشد باید تقریر شود تا حقیقت بطلان آن تأمل‌گردد. و تشبیه بحال اهل ایمان و روز بازپسین که مطلقاً قدرت برانکار آن ندارند ناچار با برخی از آن موافقت نمی‌کنند.

(۳)

رشیدالدین رسالهٔ جواب معارضان حجةالاسلام را چنین آغاز می‌کند:

الحمدلله حق حمده و صلواتـه علی‌نبیه و عبده محمد وآله وصحبه. می‌گوید بندهٔ ناتوان فضل‌اللهبن‌ابی‌الخیربن‌عالی مشتهر به‌رشید طبیب ـ خـداوند کـارش را اصلاح‌گرداناد و او را از آنچه پست‌کند حفظ‌کناد ـ

اما بعد. امام زمانه و مهتدی علمای دهر حجةالاسلام زین‌الدین ابوحامد بن‌محمدبن محمدغزالی ـ خدای او را بخشنودی خودگرامی داراد و بآمرزش خود او را فرو براد ـ بجهت فـراوانی فضل و سرشاری علـم و حسن عبارت و شدت معـارضت موردحسادت قرارگرفت. حاسدان نزد سلطان سعید سنجربن ملکشاه سلجوقی ـ خدای برهان او را روشن‌گرداناد ـ از او بدگفتند و برسخنانش خرده‌گرفتند و درمصنفاتش قدح نمودند ولی این اعمال آنان در او تأثیری نداشت زیرا او ـ خدایش رحمت کناد ـ با پاسخ‌های شافی آنان را جواب‌گفت سپس یکی از شاگردانی که از فواید او مستفیدگشته بود آن اعتراضات و جواب‌ها را گردآوری‌کرد و ضمیمهٔ بـرخی از رسائل او ساخت و همه را «فضائل‌الانام‌من رسائل حجةالاسلام» نامید.

وقتی این رسائل بدست ما افتاد و آن را مطالعه نمودیم سه سؤال یافتیم‌که حاسدان از او سؤال کرده و بـــرآنها خـرده‌گرفته‌اند و او چنانکه از فضل و علمش معهود است آنان‌را پاسخ داده و حسد و جهل آنان‌را آشکار ساخته است. سپس ما از طریق غیرت خواستیم‌که درجواب آنان برطبق سؤالهایشان و جوابهائی‌که حجةالاسلام داده است‌سخنانی بنویسیم از اینروی‌نخست‌آن سؤال‌ها و جواب‌ها را نوشتیم و بدنبال آن جواب‌هائی‌که خود ساخته بودیم‌آوردیم. جواب‌های حجةالاسلام هرچند دافع مقالات و رافع اعتراضات آنان بود و آنچه را که این ضعیف ساخته است نیز چنین است ولی چنانکه‌گفتیم ما پاسخ‌های خود را برغیر وجوهی‌که حجةالاسلام ذکر کرده است تقریرکرده‌ایم.

رشیدالدین پس‌ازاینکه پرسشهای معارضان و پاسخ‌های غزالی راکه عیناً ازفضائل الانام اقتباس کرده نقل می‌کند بذکر مقدمه‌ای دربارهٔ بیماری حسادت و جهل مرکب می‌پردازد و سپس پرسشها را بمنظور اینکه خود پاسخ گوید تکرار می‌کند و چنین می‌گوید:

این ضعیف از فحوای این پرسشها و سیاق کلماتی که پیش از این گذشت در می‌یابد که این معترضان وجه اشکال و محل اعتراض را درنیافتند و از آنجاکه حسد می‌ورزیدند بسوی طعن وعناد گرائیدند زیرا اگر آنان صورت اشکال را دانسته بودند آن را به‌تفصیل یاد می‌کردند. دیگر آنکه برسخن حجة‌الاسلام مطلقاً خرده‌ای وارد نمی‌شود و او در هنگام جواب بطریق قیاس آنان را پاسخ داده است یعنی اندیشیده وگمان برده که ممکن است که براو اعتراض شود و یا سؤالی وارد گردد بدین‌جهت خود ایراداتی برسخنان خود وارد ساخته و سپس آنها را پاسخ گفته است تا فواید بسیاری در دسترس متعلمان بگذارد.

پاسخ اعتراض اول

آنان گفتند که در کتاب «کیمیا» و «مشکوة» (= کیمیای سعادت و مشکوة‌الانوار) آمده است که «لااله‌الاالله» توحید عوام است و «لاهوالاهو» توحیدخواص. معلوم نیست که اشکال آنان برلفظ است یا برمعنی و یا برهردو. اگرپنداشته‌اند که درکلمه «لاهو الاهو» جای طعن و خرده است چنین نیست زیرا خداوند کلمات توحید را بر انواع گوناگونی یادکرده است اگر آنان تصوری سست و طعن‌آمیز درکلمات توحید غیراز «لااله‌الاالله» داشته‌اند و پنداشته‌اند که برای توحید صیغه‌ای جز لااله‌الاالله نیست و نباید هم باشد این تصور جز کفر چیزی نیست زیرا ما صیغه‌های توحید را در جاهای بسیاری از قرآن متنوع می‌یابیم پس چرا آنان ازکلام خدای سبحانه این‌را درنیافتند و به‌طعن حجة‌الاسلام پرداختند. کوتاه سخن آنکه سؤالی براو وارد نمی‌شود و طعنی براو متوجه نمی‌گردد زیرا خداوند تعالی در قرآن کلمهٔ توحید را اختصاص به لااله‌الاالله قرار نداده تا ایراد آنکه‌گوید توحید را بوجهی دیگر نباید یادکرد درست آید بلکه کلمات توحید را بانواع مختلف یادکرده و در بیشتر آنها لفظ «هو» به‌کلمات توحید ضمیمه‌گشته و در برخی از موارد «هو» جدا آورده شده زیرا «هو» همیشه

اختصاص بواجب‌الوجود دارد و این لفظ درگفتهٔ خدای تعالی مکرر آمده است:

هوالله‌الذی لااله‌الا هوعالم‌الغیب والشهادة

هوالرحمن‌الرحیم.

هوالذی لااله‌الا هـوالملك القدوس‌السلام‌المؤمن‌المهیمن‌العزیـزالجبارالمتکبر سبحان‌الله عمایشرکون.

هوالله‌الخالق‌الباری‌المصور له‌الاسماءالحسنی‌یسبح‌له‌مافی‌السموات والارض و هوالعزیزالحکیم.

این‌اسماء حسنی را برای تعریف و صفت یاد وآنها را به‌لفظ «هو» اضافه‌کرده و «هو» را مکرر ساخته است بنابراین حجةالاسلام از نزدخود لفظی را برنگزیده بلکه پیروی از قرآن‌کریم‌کرده است و در قرآن آیاتی‌که مشتمل برتوحید است و در آن لفظ «هو» و اسماء حسنی آورده شده فراوان است. و شکی نیست‌که هرلفظی را در هرجائی خاصیت و معنی و سببی است و برمفسر واجب است که بیندیشد و فایدهٔ وقوع هرآیه‌ای را در جای خود بلکه فایدهٔ هرلفظی را در جای خود بلکه سبب هر-حرفی را در جای خود آشکار سازد زیرا سخن خدا از این معانی‌خالی نیست و آیاتی مانند: قل‌لوکان‌البحر مدادالکلمات ربی لنفدالبحرقبل‌ان تنفدکلمات ربی ولوجئنا-بمثله مددا. برای تحقیق و تقریر این معانی است. بنابراین تقریر بـرای هرلفظی در هرجائی معانی بسیاری و خواص‌گوناگونی است‌که به‌مـراتب مختلف تعلق دارد و توحید بلفظ «هو» در قرآن فراوان است ازجمله:

اللهلااله‌الا هوالحی‌القیوم.

الم‌اللهلااله هوالحی‌القیوم.

شهدالله انه لااله الاهو.

هوالذی لااله‌الاهو.

هوالرحمن‌الرحیم.

آیاتی‌که دربارهٔ توحید نازل شده بیشتر از آیاتی است‌که در احکام و احوال مختلف نازل‌گشته است پس اگر کلمهٔ توحید یکی می‌بود یا جائز نبود بجزیك‌کلمه درتوحید بزبان جاری شود توحید بروجوه مختلف نمی‌آمد بنابراین توحید درآیات مختلف بصیغه‌های‌مختلف‌آمده و درهرآیه‌ای فایده‌ای است که درآیهٔ دیگر آن فایده

وجودندارد و اگـر این چنین نبود تکرار آن عبث یاشبیه به‌عبث می‌بود و حال‌آنکه سخن خدای سبحانه مبری و منزه از عبث است.

برفرض آنکـه توحید فقط دریك آیه وارد گشته باشد مقتضی است که آن‌را معانی و وجوه باشد چنانکه فرموده : ان للقران ظهراً وبطناً و لبطنه بطنا الی سبعة ابطن. و در روایتی الی عشرة ابطن. گفتهٔ خدای تعالی: ولوان ما فی‌الارض من‌شجرة اقلام والبحریمده من‌بعده سبعة ابحر مانفدت‌کلمات‌الله. این‌ها همه دلیل است براینکه مفسر را در تفسیر قرآن فسحتی کامل است. و چـون پیغمبر ـ براوسلام باد ـ معانی قرآن را به«بطون» تشبیه کرد هریك از مفسرین درمعنی و مراد از «بطون» که دراین حدیث آمده نظری خاص داده وآن‌را شرح کرده‌اند.

این ضعیف می‌گوید نباید تصور شود که این بطون فقط هفت یا ده است بلکه برای هربطنی هزاران مرتبه است چنانکه‌از هربطنی از بطـون قبائل وشعوب بسیاری بیرون می‌آید و از هرشعبه‌ای ذریه‌هائی بیرون می‌آید که شامل عـدهٔ فـراوانی است خاصهٔ شعبه‌های خواص مانند شعبه‌های ذریه‌های نوح و ابراهیم و پیمبران دیگر- بر آنان سلام باد ـ بهمین مناسبت بود که این مطلب را باکلمهٔ «بطن» بیان کـرد و با کلماتی دیگر همچون «مرتبه» ومانند آن بیان نکرد.

وچون قرآن را بطن‌ها ومعنی‌های بسیاری است هرآیه‌ای باید بروجوه بسیاری تفسیرگردد تا «ظهر» از «بطن» آشکارگردد زیرا معانی دقیق حقائقی‌که دربطن مندرج است درظهر نیست. معانی‌که از ظهر مستفاد می‌شود ازشرح بی‌نیاز است زیرا خاص وعام هردوآن را درك می‌کنند وهمه ازآن می‌گذرند باوجود این برخی هنگام‌گذشتن پیش ازخوض وادراك متوقف می‌شوند وبرخی می‌گذرند تا به‌بطن اول برسند وکسی که موفق است همیشه در سیر است و دریك‌جا اقامت نمی‌کند.

مکن در جسم وجان منزل که آن دونست و این والا
قـدم زیـن هر دو بیرون نه مه اینجا باش مـه آنجا

بلکه پیوسته راه می‌پیماید و در بطـن اول و دوم و سوم قطع منازل می‌کند تا هربطنی‌که خدای از برای او برحسب استعدادش مقدرکرده‌است .بنابراین برخی از مردم به بطنی‌مخصوص‌اند وبرخی دیگر به‌بطن‌پیش ازآن همچنین تا برسد به بطن‌دهم وپیغمبردرگفتهٔ خود: «ان‌الله‌یحب‌الحال‌المرتحل» بهمین موضوع اشاره‌کرده است. پس

اهل بطن اول در معانی کـه مندرج دربطن دوم است مدخلیت و اشتراکی ندارند و بهمین کیفیت است سایر بطن‌ها. وحجةالاسلام الفاظ و کلمات توحید را از نزد خود وضع نکرده بلکه انواع مختلف آن‌را که وارد شده تفسیر کـرده است. باتـوجه به مقدمات فوق‌جایز بلکه واجب است مفسر هرآیه بلکه هرلفظ و هرحرفی را برده نوع تفسیر کند یعنی به‌نسبت اعداد بطونی‌که در زیر هریك صدهزاران معانی وجود دارد و نه تنها دراین عمل اعتراض و خرده براو وارد نمی‌شود بلکه او دراین عمل در خور هزاران تحسین و دعا است. و شگفت از خرده‌گیران نیست زیرا نادانی و حسد آنان مانند بیماری مزمن است وبه‌بیماری استسقا ماندگی دارد مستسقی بااینکه می‌داندکه نوشیدن‌آب برایش زیان‌آور است تاب شکیبائی ازآن را ندارد تاچه رسد بدانکه اگر تصور کند که آب برای او سودمند است:

بحرص ار شربتی خوردم مگیر از من‌کـه بدکردم[1]
بیابان بود و تابستان و آب سرد و استسقا[1]

وآیهٔ: «صم‌بکم‌عمی‌فهم‌لایعقلون» درشأن امثال‌آنان نازل‌گشته است وعجیب نیست اگر برخی از مـردم از ظاهـر (= ظهر) قرآن به‌باطن (= بطن) آن راهنمائی نگردیده‌اند:

عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جـز نقشی
کـه از خورشید جـز گـرمی نیابد چشم نابینا
عـروس حضرت قـرآن نقاب آنگه براندازد
کـه دارالملك ایمان را مجـرد بیند از غـوغا

پاسخ اعتراض دوم

پرسش و اعتراض دوم آنان این بود که حجةالاسلام ـ رحمت خدای براوباد ـ گفته است‌که «نور حقیقی خدای تعالی‌است». این اعتراض برحجةالاسلام نیست بلکه برخداوند است زیرا در قرآن مجید آیهٔ: «اللهنورالسموات والارض» را نازل ساخته است. درپاسخ آنان ما می‌گوئیم که نور ازجمله صفات واسماء حسنی خداونداست

۱ـ دراصل: «بحرص‌ان شربتی‌خوردم مگیر ازمن‌که درمنزل» آمده ازروی دیوان سنائی چاپ آقای مدرس رضوی ص ۵۴ اصلاح گردید.

چنانکه دراسماء حسنی خداوند «النورالهادی» وارد شده و اگر خدای تعالی باین‌نام نامیده شود لازم نمی‌آید کـه فقط این یك نام از برای او باشد زیـرا ماگاهی او را «کریم» می‌خوانیم و از آن لازم نمی‌آید کـه او «رحیم» نباشد و همچنین هرگاه او «نور» خوانده شود مستلزم این نیست که فقط نور باشد و همین‌گونه است «علیم» و «حکیم» و دیگر اسماء حسنی حق‌تعالی. پس هرگاه او با اسمی از اسماء حسنی خود ویا صفتی ازصفات علیهٔ خودخوانده شود درست است و بمقتضای حکمت وعلم قدیم خود او در همهٔ موجودات چیزی از صفات خود نهاده است و هریك را به‌یك یا چند صفت مختصر گردانیده تا در همه چیزها داغ و نشان عبودیت موجود باشد و دراین مورد غیریت که محال است متصور نیست زیرا اگر تصور نشود که جمیع موجودات ازفیض او وشبه صفات اوهستند باید تصورغیریت رود وآن مطلق شرك است. بدیهی است که صفت تابع موصوف است پس چیزی کـه در آن چیزی از صفات خدا نباشد موجود نیست لذا در هرچه که می‌نگریم درآن صفتی از صفات خداوند را می‌بینیم.

در هرچه نظر کنم ترا می‌بینم پس جمله توی زهی‌هویدای‌نهان

ولی این صفت از جمیع وجوه مشابه موصوف نیست بلکـه مانند ظل است بالنسبه به‌دریا که ازآن صادر گشته است زیرا صفات دریا که تری و مایعیت باشد درآن هست و نام و صفت آب برآن صادق است ولی از جمیع وجوه صفت دریا را دارا نیست.

و بایـد دانسته شود که با وجود آنکه جمیع موجودات از صفات حق تعالی فایض گشته وهمه شبه صفات او هستند و موجد اول خداوند بزرگ و پاك است او برخی را باوسائط بسیار و برخی را باوسائط کم وبرخی دیگر را بدون واسطه آفریده است. آنکه بدون واسطه آفریده شده اشرف و اقرب است وآنکه با وسائط کم‌خلق شده پائین‌تر ازمرتبهٔ نخستین‌است وآنکه باوسائط بسیار پدیدار گشته درمرتبهٔ پست‌تر و دورتر قراردارد همچنانکه سلطان را بندگان و بندگان او را بندگانی است و همه بندگان سلطانند برخی با واسطه و برخی بدون واسطه. خداوند تبارك وتعالی فرمود «اللہنورالسموات والارض» نور ازجملهٔ اسماء حسنی حق‌است پس‌منبع هرچه متصف بصفت نور است همان نور حقیقی است وهمه بدان نور بازگشت می‌کنندکه «ثم‌الیه مرجعکم» پس نورحقیقی اوست و هرکه براین حقیقت خرده‌گیرد کافر است و حجة ـ

الاسلام غزالی ـ رحمت خدای براوباد ـ که درزمان خود پیشوای امامان دین ومقدم علمای مسلمین بود می‌دانست که براو واجب است که سخن خدای عزوجل را تفسیر کند وبدان مسلمانان را راهنمائی نماید.

مطلب فوق را باعبارتی دیگر نیز می‌توان بیان کرد و آن اینکه همه نورها برچشم آشکار نمی‌گردند تا چه رسد به‌نوری که در نفس الامر نامرئی است نوری که بظاهر نامرئی و دراصل مرئی است آتش است زیرا آتش حقیقی نامرئی است وآن‌را نور نیست در زباله و چراغ نور مرئی وجود ندارد بلکه بواسطهٔ اجتماع و احتراق کسب رنگی می‌کند پس اگر مادهٔ نور ازآتش شمرده شود گوئیم که آتش حقیقی را رنگ ونوری نیست زیرا نور چیزی است که در چشم صورت می‌پذیرد و چشم اشیاء را فقط بانور خود نمی‌بیند بلکه بامشارکت نور خورشید و نور روز می‌بیند واین دو قسم از اقسام نورهای بی‌نهایت است و چون نورخورشید در شب موجود نیست این حالت از جهت حس بینائی ظلمت نامیده می‌شود زیرا چشم در روشنی می‌بیند ولی در تاریکی‌نمی‌بیند. گروهی از خواص که خداوند دلهای آنان را با نور هدایت خود روشن کرده چشمانشان در تاریکی بیناتر است تا در روشنائی. چشم باآنکه عضوی شریف است دائرهٔ توانائی آن محدود است وفقط نزدیك را چنانکه هست می‌بیند اما چشمی‌که اشیاء را آنطور که هست از مسافت هزار فرسنگ می‌بیند نورآن از انوار دیگری مستفاد است مانند آنچه که اصحاب هیئت می‌بینند زیرا سهو و غلط در حس بینائی راه دارد و در براهین علمی راه ندارد و آنانکه دلهای آنان بنور حق روشن گشته است و با نور دانششان در دریاهای معانی مستغرق گشته‌اند از دیدن دور و نزدیك بی‌نیازند بلکه دور و نزدیك و تاریکی و روشنائی برای آنان برابر است . آنان چیزی جز حق نمی‌بینند. پس رؤیت و علم و شهادت خواص و مقربان برحسب مرتبهٔ آنان است و درتحت هرعلمی نوری مندرج است و حصول علم و ظهور نوربا هم صورت می‌پذیرد واین نور را رنگ وشکلی نیست و هراندازه‌که علم افزون‌گردد نور افزایش می‌یابد . از این روی است‌که مرشد و هادی نور خوانده شده و آنکه‌گم گشته است هرچند از چراغ و نور خورشید بهره‌گیرد راهی راکه نمی‌شناسد درنمی‌یابد مگر اینکه مرشدی عاقل او را راهنمائی‌کند دراین هنگام نور هدایت او تواناتر و استوارتر از دیدن باچشم است و از این جهت است که خدا قرآن را نور نامیده

است: «وانزلنا الیکم نوراً مبینا» و رسول نیز نـور خوانده شده: «قدجاءکم من‌الله نور وکتاب مبین» و همچنین به‌عقل نور می‌گویند و مرتبهٔ عالی انسانی دراین علم‌و نور یکی است و ورای آن مرتبه‌ای نیست و دارندهٔ این مرتبه بااین علم ونور همیشه قادر برمشاهدهٔ حق است و این مرتبهٔ مخصوص به‌خاتم پیامبران علیه الصلوةوالسلام است زیرا ورای آن برای آدمی مرتبه‌ای نیست و گفتهٔ خدای تعالی: «ماکان محمد ابا احدمن رجالکم و لکن رسول‌الله‌و خاتم‌النبیین» اشاره بهمین معنی است وهمچنین فرمودهٔ رسول: «کنت نبیا و آدم بین‌الماء والطین» و «لـی مع‌الله وقت لایسعنی فیه ملك مقرب و لانبی مرسل» این دعوی را تأیید می‌کند .

پاسخ اعتراض سوم

پرسش و اعتراض سوم براین بود که حجةالاسلام غزالی ـ رحمت خدای بـر او باد ـ گفته است: «روح آدمی در این عالم غریب است و آن ازعالم علوی است و اشتیاق بدان عالم دارد» .

ما درپاسخ گوئیم‌که هرچیزی راکه خداوند بزرگ آفریده یا علوی است و یا سفلی. سفلی عبارتست از عناصر و هرچه از آن‌ها ترکیب یابد و علوی یا جسمانیات است مانند افلاك و ستارگان و یا روحانیات مانند نفوس و عقول. و روح آدمی از این قسم اخیر است‌که ازعالم بالا صادر گشته است. اعتراض آنان آن گاه وارد می‌شد اگر ما علوی را سفلی می‌خواندیم یا می‌گفتیم مصدر علـوی عناصر سفلی است. آنان در نمی‌یابندکه هرچیزی‌که از اصل و منشأ خود به اختیار و یابه غیر اختیار ه اراده یا بقسر دور شد و به‌چیزی دیگر متصل گشت او غریب است زیرا منشأ آن جای دیگر می‌باشد. آدمی‌که برروی زمین است و قادر برحرکت ونقل در همه جاها می‌باشد هرگاه از زادگاه و جای اصلی خود بولایتی دیگر سفرکند غریب خوانده می‌شود پس چگونه تصور غربت نرود و حال آنکه خداوند دربارهٔ آن فرموده: «فاذا سویته و نفخت فیه‌من روحی» و نیز فرموده: «ویسألونك عن‌الروح قل‌الروح من امر ربی» بااین وصف چگونه ممکن است گفته شودکه اصل و منبع روح عنصری و سفلی‌است و تعلق باین جهان دارد و در دنیا غریب نیست و اطلاق غریب برآن خطاست ؟گفتهٔ حجةالاسلام مبنی براینکه روح شوق به عالم علوی داردکاملا درست است زیرا وقتی

از آن عالم باشد چگونه به مصدر و منبع خود شوق نداشته باشد و به غیر منبع‌خود یعنی سفلیات میل داشته باشد . هریك از عناصر و سفلیات میل به‌مرکز دارند وبدان شوق می‌ورزند چنانکه آتش و بخارمیل بسوی بالا می‌کنند و سنگی‌که بهوا پرتاب شده باشد به‌تندی میل‌به مرکز سفلی‌خود می‌کند وآب اگر مانعی درمیان نباشد میل بسوی دریا می‌کند تا درآنجاکه مرکز آنست قرار گیرد. حال‌که عناصر سفلی‌میل به مرکز می‌کنند چگونه ممکن است‌که روح‌که اشرف است میل به‌عالم علوی‌یعنی منبع حقیقی خود نکند و اگر گفته شودکه ممکن است مانعی در میان باشد ازاینکه روح به منبع خود برسد گوئیم این ممکن است ولی‌شوق و میل به‌منبع ازمیان نمی‌رود و در قـرآن آمده : «یا ایتهاالنفس الطمئنة ارجعی الی ربک‌راضیة ...» هر چند روح غیراز نفس است ولی‌هیچ نفسی بدون روح نیست و این مسأله را مشروحاً در رسالهٔ «تقسیم الموجود» از کتاب توضیحات بیان کرده‌ایم و شکی نیست‌که روح مشتاق عالم علوی است زیرا هرچیزی باصل خود برمی‌گردد و هرکسی می‌فهمد که خطاب «ارجعی الی ربک» در آیه ناظر به همین‌معنی است. و گفتهٔ خدای بزرگ: «و مـا خلقت الجن والانس الالیعبدون» متضمن همین مطلب است زیـرا عبادت عین عشق است وجمیع مخلوقات به‌منبع و منشأ خود عشق می‌ورزند و ما دربارهٔ عشق و اراده و احوال آن دو در رساله‌ای‌که درشرح گفتهٔ پیغمبر« الارواح جنود مجنده » نوشته و در کتاب توضیحات درج کرده‌ایم بتفصیل سخن‌گفته‌ایم.

(۴)
پرسشهای معارضان بنقل از فضائل‌الانام

«پس چون حجةالاسلام اکرمه‌الله برضوانه با عزازی هرچه تمامتر باز بطوس آمد متفتنان وی خجل و تشویر زده‌گشتند پس جماعتی با وی بطوس آمدند و اورا پرسیدند و گفتند ما را از تو سؤالی است اگر دستوری دهی تا بپرسیم. حجةالاسلام ایشان را دستوری داد گفتند تو مذهب‌که داری؟ گفت در معقولات مذهب برهان و آنچه دلیل عقلی اقتضاء کند امـا در شرعیات مذهب قرآن و هیچکس را از ائمه تقلید نمیکنم نه شافعی برمن خطی دارد و نه ابوحنیفه برمن براتی. چون این سخن از وی بشنیدند مجال سخن‌گفتن نیافتند و برخاستند و چند خط که محل اعتراض

ایشان بود از کتب او بدر نوشتند و پیش حجةالاسلام فرستادند پس حجةالاسلام جواب آن بر بدیهه باز نوشت و بدیشان فرستاد و آن مسائل این بود:

چه گوید امام‌الائمة حجةالاسلام در کسانی‌که اعتراض می‌کنند بر بعضی از سخنهائی‌که در کتاب مشکوةالانوار و کیمیا است مثل این سخن که لااله‌الاالله توحیدالعوام است و لاهوالاهو توحیدالخواص و این سخن‌که نور حقیقی خداست و این سخن‌که روح آدمی اندرین عالم غریب است و وی از عالم علوی است و شوق وی بدان عالم است چه میگوید که این سخن فلاسفه و نصاری است و امثال این سخن فلاسفه ونصاری است وامثال این سخن‌هاکه آنرا بشرح حاجت‌است تا اعتراض متفتنان‌کوتاه شود و معنی این سخن پیدا گردد»[1].

(۵)

دراین گفتار نظر این بودکه چگونگی دفاع رشیدالدین از غزالی بیان شود و بهمین منظور درنقل گفته‌های او روش تلخیص والتقاط برگزیده شد تامناسب برای ایراد خطابه درمجلس علمی وتحقیقاتی دربارهٔ رشید الدین فضل‌الله باشد. درآینده‌اگر مجالی پیش آید نگارنده نظر دارد تمام این رساله را بزبان فارسی ترجمه کند و یادداشتهائی هم برمسائل سه‌گانه‌که دراین رساله مطرح گردیده بیفزاید بعون‌الله و توفیقه.

۱ـ فضائل‌الانام من رسائل حجةالاسلام، ص ۱۷ و ۱۸

۵

رازی در آثار بیرونی

اگر خواسته باشیم بیرونی رابا یکی از دانشمندان پیش از خود مقایسه کنیم ناچار باید از رازی یادکنیم. این دو دانشمند باوجود اختلاف درمسلك وسلیقه وجوه مشترك فراوان دارند هردو باروش و اسلوب دقیق علمی به‌تحقیق می‌پردازند، یکی درنجوم و دیگری درپزشکی. هردو به‌آثار علمی پیش از اسلام دسترسی دارند یکی جالینوس‌را مورد تفحص قرار میدهد ویکی بطلمیوس را. هردو به‌نقد آثاردانشمندان اسلامی پیش از خود پرداخته‌اند. هردو دیوار بلند و استوار فلسفهٔ ارسطو را سست جلوه می‌دهند. باوجود این، جهان‌بینی وجهان شناسی این‌دو دانشمند متفاوت‌است، رازی‌بنا به‌گفتهٔ ناقلان نظری فلسفی نسبت به‌مسالهٔ خلقت وهمچنین نسبت به ادیان دارد درحالیکه ابوریحان مردی متشرع و متدین است تاحدی‌که کتاب «افرادالمقال فی‌امرالظلال» خود رابرای شیخ ابوالحسن مسافر می‌نویسد تااو بوسیله آن اوقات نماز خود را تنظیم‌کند. آنچه‌که برای مامهم است آثارگرانبهای این دو دانشمند است‌که می‌تواند نمونه‌ای از روش علمی دقیق برای‌ما باشد. در این گفتار نویسنده می‌خواهد مواردی راکه ابوریحان درآثار خود از دانشمند پیش ازخود رازی‌یادکرده مشخص سازد ونتیجه بگیردکه باوجود اختلاف شدیدی‌که میان‌این دو دانشمندوجود داشته در مسائل علمی ابوریحان آثار رازی را بدقت مطالعه کرده و بدانها استناد جسته است.

اینك مواردی‌که ابوریحان درآثار خود از رازی نقل قول‌کرده ویا به‌گفته‌های رازی استناد جسته است یادآور می‌شود:

درکتاب تحقیق ماللهند درفصلی‌که دربیان مدت و زمان مطلق و آفرینش جهان ونابودی آن آورده چنین گوید:

«محمد زکریای رازی قدمت پنج‌چیز را از اوائل یونانیان حکایت‌کرده است و

آن پنج عبارتست ازباری سبحانه و سپس به‌ترتیب نفس‌کلی وهیولای اولی و مکان مطلق و زمان مطلق ومذهبی راکه او بدان متاصل است پایـه نهاده است. او میان زمان ومدت فرق‌گذاشته باینکه عدد و لواحق آن‌که تناهی باشد برزمان واقع میشود و برمدت واقع نمیشود همچانکه فلاسفه زمان را مدتی می‌دانندکه اول و آخر دارد ولی دهر مدتی است‌که اول وآخر ندارد وگفته است‌که وجود این پنج چیز اضطراری است زیرا آنچه‌که محسوس است هیولی است‌که باصورت ترکیب یافته و چون آن ممکن‌است مکان لازم دارد وچون معروض حالات مختلف است زمان می‌خواهد زیرا برخی از این حالات متقدم بر برخی دیگر است و بوسیله زمان قدم وحدوث و اقدم و احدث دانسته می‌شود وبرخی ازموجودات زنده هستند پس نفس برای آنها لازم است و درمیان آنها خردمندان و صنایعی در غایت استواری وجود دارند پس آفریننده‌ای حکیم‌و متقن ومصلح لازم است»[۱].

عقیدهٔ به‌قدمای خمسه‌که عبارت است از باری تعالی ونفس و ماده و مکان و زمان درفلسفه اسلامی به‌رازی نسبت داده‌شده . پیش از بیرونی ابوحاتم‌رازی متوفی ۳۲۲ دراعلام النبوة[۲] و مرزوقی متوفی ٤٢١ در الازمنة و الامکنة[۳] اشاره به مساله قدمای خمسه‌کرده و برازی نسبت داده‌اند وبعداز بیرونی امام الحرمین متوفی ۴۷۸ در الشامل‌فی اصول الدین[۴] و ناصرخسرو متوفی ۴۸۱ در زادالمسافرین[۵] و ابن ابی الحدید متوفی ۶۵۶ درشرح نهج‌البلاغه[۶] وکاتبی قزوینی متوفی ۶۸۵ در المفصل فی شرح‌المحصل[۷] وابن تیمیه متوفی ۷۲۸ درمنهاج‌السنة النبویة[۸] وابن القیم الجوزیة[۹] دراغاثة اللهفان اشاره باین عقیده رازی کرده‌انـد و اصل آن را برخـی به «اوائـل

۱- تحقیق ماللهند، ص ۲۷۱
۲- اعلام النبوة، ص ۶
۳- الازمنة و الامکنة، ج ۱ ص ۱۴۴
۴- الشامل فی‌اصول الدین، ص ۱۱۸
۵- زادالمسافرین، ص ۷۳
۶- شرح نهج‌البلاغه، ج ۱ ص ۱۵۹
۷- المفصل فی‌شرح المحصل (نقل‌از ص ۲۰۳ رسائل فلسفیهٔ)
۸- منهاج السنه، ج ۱ ص ۹۷
۹- اغاثة اللهفان، ج ۲ ص ۲۴۱

یونانیان» و برخی به «قدمای فلاسفه» و برخی به «ذیمقراطیس» و برخی به «صابیان حرانی»و برخی به «ثنویان» یعنی زردشتیان نسبت داده‌اند.

چنانکه ملاحظه میشود بیرونی از نخستین کسانی است که اشاره باین عقیده رازی کرده است.

مسعودی نیز درالتنبیه و الاشراف قدمای خمسه را به ایرانیان نسبت داده‌ولی کلمهٔ «هوم» را بجای ماده گذاشته این هوم درچاپ لیدن به الطیبة و الخمیر تفسیر شده[10] وزینر درکتاب زروان خود تصور کرده‌که هوم دراصل دین بوده و سپس به الطیبة و التمییز اصلاح کرده است درحالیکه توم است کلمه‌ای که درفارسی تخم‌شده بمعنی بذر وهمچنین اصل و تفسیر آن الطینة والخمیره است[11].

درآثار الباقیه درآنجاکه سخن از ماههای رومیان و خواص روزها نزد آنان بمیان می‌آورد درباره روز بیست ویکم ازآن ماه می‌گوید:

«دراین روز جمرهٔ سوم که موسوم به جمرهٔ کبری است سقوط می‌کند ومیان دو جمره یك هفته تمام‌است واین ایام جمره خوانده شده بجهت‌آنکه می‌گویند دراین ایام حرارت ازباطن زمین به‌ظاهر آن بیرون می‌آید بنابر عقیده کسانیکه باین امر اعتقاد دارند واما آنانکه خلاف این را معتقدند می‌گویند حرارت هوا به‌خاطر جرم خورشید تبدیل به‌برودت میشود زیرا جرم خورشید و اقتراب عمود شعاعات سبب نخستین برای حرارت است. و مساله حرارت هوای نقاط زیر زمینی و آب چاهها در زمستان و سردی آنها درتابستان بهمین امر مربوط است. و میان ابوبکر محمدبن زکریای رازی وابوبکر حسین‌تمار سوالها و جوابها ومطالبات ومناقضاتی رخ داده‌که جوینده را برحق قانع و واقف می‌سازد»[12].

بیرونی درفهرست خود دو کتاب از رازی درباره این موضوع تحت عناوین زیریادکرد است:

۱ـ فی‌جوالاسراب[13] (در هوای نقاط زیرزمین)

۱۰ـ التنبیه والاشرف (بغداد ۱۳۵۷)، ص ۸۱ و (لیدن ۱۸۹۳)، ص ۹۳

۱۱ـ زروان ص ۲۱۸ و ۱۹۶ و نیز رجوع شود به فیلسوف ری تالیف مهدی محقق، ص ۲۸۶

۱۲ـ الاثار الباقیه، ص ۲۵۳

۱۳ـ بیرونی، رساله، شماره ۷۸

۲ـ فی‌الرد علی حسین التمارفی جوالاسراب[۱۴] (در رد برحسین تمار در مسأله هوای نقاط زیرزمین)

کلمهٔ اسراب جمع‌سرب است‌به معنی‌خانهٔ زیر زمین ناصرخسروگوید:

درهزیمت چون زنی بوق اربجایستت خرد
ورنه مجنونی چرا می‌پای کوبـی درسرب[۱۵]

رازی درکتاب الشکوك علی جالینوس الحکیم‌خود اشاره‌بااین مساله وهمچنین کتاب خودکرده است بدین بیان:

ما درمقاله‌ای مفرد بیان کـرده‌ایـم کـه حرارتی را که ما در زمستان در آب چشمه‌ها و هوای نقاط‌گود حس می‌کنیم از این روی نیست که آنها ذاتاً در زمستان گرم‌تر هستند از تابستان بلکه ما بجهت سردی بدنمان آنها راگرم‌تر حس می‌کنیم.

«وقدبینافی مقالة مفردةأن الحرارة التی نحسها فی‌الشتا فی‌ماءِ العیون واهویة المواضع الغامرة لیست من‌اجل أنها فی‌نفسها فی‌هذه الحالة اسخن منها فـی‌الصیف لکن نحن نحسها من اجل بردابداننا کذلك‌کمانحس المآءِ الفاتر بعد دخول الحمام و و سخونـهٔ ابداننا بـارداً و ان شئت تقف عـن جمیع ماقلناه فی‌هذا الباب فاقـرءِ هذه المقالة»[۱۶]

از میان دانشمندان ابن رضو ن مصری تابع رازی بوده است چنانکه ابن‌بطلان دریکی از نامه‌های خود به‌ابن رضوان گویدکه او مذهب رازی رامدعی شده است‌که آب چشمه‌ها درتابستان و زمستان بریك حالت است.[۱۷]

درکتاب الجماهر درچند مورد ازکتاب خواص نقل‌کرده است:

یکی درمورد اینکه‌درمصر کنیسه‌ای است‌که درآن دومرده برتختی هستندکه پیوسته از زیرآن زیت بیرون می‌آید[۱۸] ودیگر آنکه درسرزمین ترکستان گردنه‌ایست که هرگاه لشکر یارمه‌ای ازآن بگذرند باید برسم آنان پشم‌بسته شود وگرنه ازبرخورد

۱۴ـ بیرونی، رساله، شماره ۷۹
۱۵ـ دیوان، ص ۳۶
۱۶ـ الشکوك، ص ۲۳
۱۷ـ ابن بطلان، خمس رسائل ،ص ۷۰
۱۸ـ الجماهر، ص ۷۲

پاهای آنها برسنگ ابر تیره‌ای بلند میشود و باران فرو می‌ریزاند. بیرونی در پایان این قسمت می‌گوید ابن زکریا تنها این رانگفته و دیگران هم بدون اختلاف نفل کرده‌اند [۱۹] مقدسی درالبدء و التاریخ نیزاین موضوع را یادکرده است[۲۰]

و نیز هنگام بحث ازبسد می‌گویدکه آن نباتی است در دریای افرنج که آن دریای شام و روم است و رازی گفته است آن‌را درختی عظیم‌است چنانکه‌کشتی‌هائی راکه برآن بگذرد درهم می‌شکند واین دلیل‌به سنگ گونگی آن است درمیان دریا[۲۱]

و همچنین درمورد کهرباکه آن حوز رومی است می‌گوید برخی جوز به تصحیف خوانده‌اند ولی رازی به‌نقل از دیوسقوریدس باحا ضبط‌کرده است[۲۲].

در دومورد اول بیرونی تصریح به‌کتاب الخواص رازی کرده شاید مورد سوم هم متخذ از همان‌کتاب باشد ولی‌مورد چهارم بدون شك از یکی ازکتابهای دارو - شناسی رازی مانندکتاب صیدنه یاکتاب الابدال استفاده شده است.

کتاب الخواص رازی‌که بیرونی درفهرست هم‌ازآن یادکرده درابن ابی‌اصیبعه تحت عنوان «فی خواص الاشیاء» آمده است[۲۳].

پیش‌از رازی جابربن حیان‌کتابی بنام «کتاب الخواص» داشته است، پول کراوس خواص رازی را باخواص جابر مقایسه‌کرده و ازجمله گوید رازی برخلاف جابر می‌گوید علت وسبب خواص نامعلوم وغیر قابل درك است «فما احدالی یومنا هذا اخبر بالعلة فی‌جذب السقمونیا للصفراء و الحجرالارمنی للسوداء... لهذه‌الجواهر افاعیل‌کثیرة عجیبة نافعة لایبلغ عقولنا معرفة سببها الفاعل و لایحبط به»[۲۴].

محمدبن سرخ نیشابوری می‌گوید:

«و بدانك محمدبن زکریاالرازی‌کتابی تصنیف‌کرده است اندرخاصیت چیزها و بسیار سخن‌اندرو بیاورده است از قوی و ضعیف و فربی و لاغر وعذر آن خواسته است و گفته‌که من این سخنان جمع‌کردم بحکم آنك اندرین باب خاصیت بسیار

۱۹- الجماهر، ص ۲۱۸

۲۰- البدء والتاریخ، ج ۵ ص ۸۴

۲۱- الجماهر، ص ۱۹۰

۲۲- الجماهر، ص ۲۱۲

۲۳- عیون الانباء، ص ۴۲۳

۲۴- پول‌کراوس، جابربن حیان، ج ۲ ص ۹۵

چیز را ظاهر نتوان یافتن باآنك از وی بعضی‌هست‌که براست ماند و بعضی هست‌که خردش نپذیرد و بدورغ شمرند ولیکن من‌گفتم از بهرنفع آن راست‌که به‌یقین بودم که آن راست است و آنك دل بدو بشك شدیله نکردم و به یقین نبودم نیز برآنك آن دروغ است چه‌آن را اثرها بود اندرکتب اوائل نتوانستم دست بازداشتن اگرچه مرا معلوم‌نبودکه راستست یادروغ، همچنان بیاوردم»[۲۵].

در این‌جا مناسب می‌نماید که عبارت غلطی‌که درحاشیه چاپ الجماهر آمده اصلاح شود در ص ۱۶۸ آنجاکه بحث از خاصیت زمرد و آب‌کردن چشم مار وافعی است‌که ابوریحان باآزمایش‌های متعدد عدم صحت آن‌را اثبات‌کرده درحاشیه آمده: «هذا الذی ذکره ابوریحان من‌عدم الصحة قد ذکره النصیبی المعتزلی فی‌رده علی‌ابی زکریا الرازی فی‌کتابه البلاغم انه‌کتاب الالهیات».

عبارت فوق نادرست است وبایدبه«کتابه‌الذی زعم انه‌کتاب‌الالهیات» اصلاح گردد.

درآغاز‌کتاب استخراج الاوتار گوید:

«آگاه گشته‌ام‌که توخواسته‌ای ازانگیزه اصرار من برتصحیح دعوی قدمای یونانیان در مورد انقسام خط منحنی درهرقوسی بوسیله عمودی‌که برآن ازنیمه آن فرود می‌آید آگاه‌گردی و بهمین جهت مرا به‌آنچه‌که محمدبن زکریای رازی «فضول هندسه» خوانده نسبت داده‌ای وحال آنکه‌او حقیقت فضول راکه زیادت برکفایت در هرچیزی است درنیافته است واگردریافته بود متوجه می‌گردید‌که باآن دلهای مردمان دور از دیانت وحریص به‌دنیا راگمراه ساخته است ومقدارکفایت ازهندسه آن نیست که رازی گمان برده و درفلسفه خودبدان اشاره کرده و سپس به بقیهٔ آن دشمنی ورزیده است. مردم پیوسته دشمن آنچه نمی‌دانند هستند»[۲۶].

اینکه‌بیرونی می‌گوید رازی مقدارکفایت ازهندسه‌را درفلسفه خود اشاره‌کرده ناظر است به‌عبارتی‌که رازی درکتاب «السیرة الفلسفیه» آورده‌که عیناً دراین جانقل می‌شود :

«اما در ریاضیات اعتراف دارم کـه مطالعه من در این رشته فقط تا حد

۲۵- شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم، محمدبن سرخ نیشابوری، ص ۵۰
۲۶- استخراج الاوتار، ص ۳۲

احتیاج بوده است و عمداً ولی نه‌از راه عجز نخـواسته‌ام‌که عمر خود را درمهـارت یافتن دراین رشته برباد دهم واگر کسی انصاف داشته باشد عذرمرا موجه خواهدشمرد چه‌راه‌صواب همان است‌که من رفته‌ام نه‌آنکه جمعی فیلسوف ماب می‌روند وعمر خود را دراشغال به«فضولیات هندسه»: نابود میسازند»[۲۷].

درکتاب تحدیدنهایات‌الاماکن درفصل‌یافتن‌اختلاف طول‌میان‌بغدادوری گوید:

«و اما آنچه در زیجها بکار میرود پنج‌درجه است، که آنچه از سنجیدن بعضی شهرها بابعضی دیگر حاصل میشود، براین گواهی نمیدهد. وآنچه مابه دست‌آوردیم نزدیك است به‌آنچه ابوبکر محمدبن زکریای پزشك درکتاب مقالة فی‌الهیئة آورده وگفته است‌که خود دربغداد وبرادرش در ری دوکسوف را رصدکـرده و از این دو رصد اختلاف طول میان دوشهر را ده درجه یافته بوده‌اند و وی بـا وجـود دانش و امانتش، ممکن است به‌شرایط گوناگونی‌که لازمه رصد ازافق است توجه نکرده باشد و چگونگی رصد خود رانیز یادنکرده است تااز آن آرامش تمام حاصل شود»[۲۸].

ازمقاله رازی درهئیت اطلاعی‌در دست نداریم وابوریحان این‌کتاب‌را درضمن کتب ریاضی وتخمینی در رساله فهرست خود آورده است[۲۹].

درکتاب الصیدنة‌گوید:

من دوکتاب ابوبکر رازی‌که یکی درصیدنه ودیگری درابدال بود مطالعه‌کردم وآن دو راکافی ندانستم ولذا برخی از آنچه راکه او درآن دوکتاب آورده بـود به آنچه‌که نزد خودم جمع‌گشته بود افزودم[۳۰].

چنانکه ملاحظه میشود رازی پیش‌از صیدنه بیرونی‌کتاب صیدنه داشته وابن ابی اصیبعه ازآن تعبیربه«صیدلة الطب»کرده است. بیرونی‌می‌گوید صیدنه معروف‌تر ازصیدله وصیدلانی معروفتر ازصیدنانی است. این‌کلمه درفرهنگهای عربی به‌فارسی برابر باکلمهٔ «پیله‌ور» آورده شده است[۳۱].

۲۷- السیرة الفلسفیه (رسائل فلسفیه)، ص ۱۲۷ ، ترجمهٔ عباس اقبال درالسیرة الفلسفیه چاپ یونسکو، باهتمام مهدی محقق، ص ۱۲۲

۲۸- بیرونی: تحدید نهایات الاماکن، ص ۲۲۴. ترجمه فارسی احمد آرام، ص۲۲۱

۲۹- بیرونی: رسالة فی فهرست‌کتاب الرازی، شمارهٔ ۹۹

۳۰- بیرونی، الصیدنة، ص ۱۶

۳۱- البلغه، ابویوسف یعقوب کردی، ص ۱۰۷

کتاب الابدال رازی همان کتاب است که ابن‌ابی‌اصیبعه تعبیرازآن به«فی‌ابدال الادویة المستعملة فی‌الطب والعلاج وقوانینها وجهة استعمالها»کرده است[۳۲].

ابدال جمع بدل است و موضوع کتاب دربیان داروهائی است که بجای دارو-های اصلی که در دسترس قرار ندارند بکار می‌رود.

رازی می‌گوید: به‌عقیده من قول در ابدال از اجزاء مهم علم پزشکی است که شایسته است کتابی مفرد درباره آن نوشته شود و پزشك از آن سود فراوان می‌برد زیرا هرداروئی بآسانی بدست نمی‌آید و هرگاه در این موارد بدل‌هائی وجود نداشته باشدکه‌جای‌داروی اصلی رابگیرد پزشك از صناعت خود نمی‌تواند سودببرد «واذالم یکن‌للطبیب‌فی‌هذه المواضع ابدال ینوب عنه عند فقده عدم نفع صناعته»[۳۳].

پس ابوریحان هم از صیدنه رازی استفاده کرده‌که نام داروهای اصلی در آن بوده وهم از ابدال‌که داروهای درجهٔ دوم راشامل بوده است.

در رسالهٔ فهرست خود دربارهٔ رازی چنین گوید:

«من‌کتاب او را درعلم الهی مطالعه‌کردم، و او درآن به‌آشکارا برکتب مانی راه می‌نمود، خاصه‌کتاب اوکه سفرالاسرار نام دارد. این نام‌چنان مرا فریفت‌که‌سیم و زر درکیمیا دیگران را می‌فریبد. جوانی بلکه پنهان بود حقیقت، مرا برجستن آن اسرار ازشهرها و اقطار شناخته زمین ترغیب‌کرد و چهل و اندی سال درتباریح شوق بازماندم، تاآنکه پیکی از همدان بخوارزم نزد من‌آمد وکتابهائی‌که برای فضل‌بن سهلان یافته بود همراه داشت‌و دریافت‌که من مشتاق آن‌ها هستم. درمیان این‌کتابها مصحفی بود که از کتابهای ما نویان، فرقماطیا و سفر الجبابره وکنزالاحیاء وصبح الیقین و تاسیس وانجیل وشاپورگان وتعدادی از رسائل مانی و ازمیان آنها مطلوب من‌کتاب‌سفر الاسرار، را در برداشت. از دیدن آن کتاب چنان شادیی مرا فرا گرفت که تشنه را ازدیدن سراب فرامیگیرد وبدنبال‌آن اندوهی بمن دست‌داد همانند ناامیدی که به‌تشنه هنگام رسیدن به‌سراب دست می‌دهد وگفتهٔ خداوند بزرگ را صادق یافتم که هرکه را خداوند برای او نوری‌قرارندهد او را نوری نیست»[۳۴].

۳۲- عیون الانبا، ص ۴۲۷

۳۳- نقل از فهرست کتابهای خطی مجلس شورای ملی عبدالحسین حائری، ذیل «رسالة ابدال الادویة»، ج ۴ ص۲۵۰

۳۴- فهرست بیرونی، ترجمه فارسی، ص ۴۷

کتاب علم‌الهی رازی که مورد مطالعه بیرونی قرارگرفته از مهمترین کتابهای او بوده است و دانشمندان اسلامی و غیراسلامی بدان توجه فراوان داشته‌اند ازمیان غیر مسلمانان ایلیای نصیبینی کشیش مسیحی متوفی ۱۰۴۹ میلادی در رساله خود موسوم‌به «فی وحدانیة الخالق و تثلیث اقانیمه»[۳۵] در مورد جوهر بودن خداوند و ابن میمون متکلم یهودی متوفی ۶۰۱ درکتاب دلالة الحائرین[۳۶] در مورد لذات و شرور از این کتاب نقل قول کرده‌اند. ازمیان مسلمانان مجریطی متوفی ۳۹۸ درغایه الحکیم[۳۷] درمورد عبادات‌صابیان ومناجات ستاره مشتری وصاعد اندلسی‌متوفی۴۶۲ در طبقات الامم در مورد نیکوشمردن رازی مذاهب ثنوی و برهمائی وصابی را[۸۳] و ابن‌حزم‌درمورد عقیده رازی بـه‌تناسخ وقدمای خمسه وناصرخسرو درمورد قدم هیولی ومکان[۳۹] وهمچنین مساله نبوات[۴۰] از این کتاب مطالبی نقل‌کرده‌اند واین‌کتاب مورد رد ونقض دانشمندانی همچون ابونصر فارابی متوفی ۳۳۹ و ابن‌الهیثم بصری متوفی ۴۳۰ وابن رضوان مصری متوفی ۴۵۳ و ناصرخسرو متوفی۴۸۱ وابن حزم‌متوفی ۴۵۶ قرارگرفته‌ونام آن‌گاهی علم‌الهی‌وگاهی الهیات خوانده شده است[۴۱]

و درجای دیگر ازهمین‌کتاب گوید:

«مصداق‌گفتار من درپایان‌کتاب او درنبوات یافت می‌شود آنجاکه به‌فاضلان و بزرگان استخفاف می‌ورزد درحالی‌که سفاهت شایسته او نیست، او در نوشتن این کتاب اندیشه و زبان وخامه‌اش را با آنچه‌که خردمندان خود را ازآن منزه می‌دارند و بدان التفات نمی‌کنند آلوده ساخته است، زیراکوشش او در دنیا جز دشمنی‌چیزی برای او ببار نیاورده است. پس پیوسته می‌بینیم‌کسی را که خاك پای خود را هموار نمی‌تواند بکندمی‌گوید:

۳۵ـ مجلة المشرق، ص ۱۱۴ و ۱۱۵
۳۶ـ دلالةالحائرین، ترجمهٔ انگلیسی، ص ۴۴۱
۳۷ـ غایةالحکیم، ص ۲۰۶
۳۸ـ طبقات الامم، ص ۳۳
۳۹ـ زادالمسافرین، ۱۰۲ و ۱۰۳
۴۰ـ جامع‌الحکمتین، ص ۱۳۷
۴۱ـ برای تفضیل بیشتر رجوع شود به‌فیلسوف‌ری‌فصل‌کتاب علم‌الهی، ص ۲۸۹ـ

رازی اموال و ابدان و ادیان را برمردم فاسد ساخته است».[۴۲]

ابوریحان در همین فهرست دوکتاب از رازی یاده کرده وآن دو را در ضمن «کفریات» طبقه‌بندی کرده است یکی بنام:

فی‌النبوات و یدعی نقض الادیان و دیگری فی‌حیل المتنبین ویدعی خاریق الانبیا[۴۳] شاید درعبارت بالا اشاره او بیکی از این دو است. کتاب نبوات رازی‌مورد نقض ورد ابوحاتم رازی درکتاب اعلام النبوة[۴۴] قرارگرفته است و نیز ابوعلی ابن الخلاد نقضی برآن نوشته‌که مورد شرح ابواسحق نصیبی معتزلی قرارگرفته است و آن شرح هم‌اکنون درموزه بریتانیا بشمارهٔ ۸۶۱۳ شرقی موجود است. مقدسی در البدء و التاریخ[۴۵] و نظام الملك در سیرالملوك[۴۶] اشاره به‌مخاریق الانبیای رازی کرده‌اند ولی ابن‌ابی اصیبعه معتقد است‌که دشمنان رازی این‌کتابها را ساخته وبنام اوکرده‌اند وگرنه رازی بزرگ‌تر از این است‌که باین امر مبادرت ورزد و دراین‌معنی کتاب پردازد[۴۷].

ابوریحان دراین رساله عنوان ۱۸۴ کتاب‌و رساله ازآثار رازی رایاد می‌کند. اوآثار رازی رانه تنها فهرست بلکه طبقه‌بندی هم‌کرده است و این‌کتاب را بعد از رساله حنین بن‌اسحق می‌توان ازمهم‌ترین فهرست‌هائی بشمار آوردکه دانشمندی‌آثار دانشمند سابق برخود را یادکرده است.

اینك ترجمه فارسی عناوین آثار رازی براساس طبقه بندی ابوریحان یاد می‌گردد:

کتابهای او در پزشکی

۱ـ جامع بزرگ‌که معروف به‌حاوی است، و این‌کتاب همچون تعلیقاتی‌است

۴۲ـ فهرست بیرونی، ص ۷۴ (ترجمه فارسی)

۴۳ـ فهرست بیرونی، شماره ۱۷۳ و ۱۷۴

۴۴ـ اعلام‌النبوة سه‌نسخه خطی از آن وجود داردکه عکس هرسه درکتابخانه موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبهٔ تهران موجود است

۴۵ـ البدء و التاریخ، ج ۳ ص ۱۱۰

۴۶ـ سیرالملوك، ص ۲۶۳

۴۷ـ عیون الانباء، ص ۴۲۶

که او درآنها تصرف نکرده وآنها را بپایان نرسانیده است.

۲ـ اثبات علم پزشکی.

۳ـ درآمدی به‌علم پزشکی.

۴ـ رد «مناقضة الطب» جاحظ.

۵ـ رد «نقض الطب» ناشی.

٦ـ درآزمایش کردن پزشك و اینکه او چگونه باید باشد.

۷ـ راهنمای.

۸ـ کناش منصوری که آن‌را برای منصوربن اسد خویشاوند والی خراسان نوشته است.

۹ـ تقسیم‌های بیماری که به‌تقسیم و تشجیر معروف است.

۱۰ـ پزشکی شاهانی.

۱۱ـ [برای] کسی که به پزشك دسترسی ندارد

۱۲ـ داروهای آسان یافتی که در هرجا موجود است.

۱۳ـ کتاب بزرگ کرابادین.

۱۴ـ کتاب کوچك کرابادین.

۱۵ـ تاج، منسوب باوست.

۱۶ـ کتاب فاخر، منسوب باوست.

۱۷ـ جلوگیری از زیانهای غذاها.

۱۸ـ کتاب آبله و سرخك.

۱۹ـ کتاب او درپدید آمدن سنگ ریزه.

۲۰ـ کتاب او در درد رودگان.

۲۱ـ کتاب او در درد پای و درد پیوندهای اندام.

۲۲ـ کتاب‌او درفالج.

۲۳ـ کتاب او در درد دهان.

۲۴ـ در هیئت کبد.

۲۵ـ درهیئت قلب.

٢٦ـ درهیئت دوخایهٔ مرد.

۲۷ـ درهیئت سوراخ گوش.
۲۸ـ در رگ زدن.
۲۹ـ صیدنه.
۳۰ـ کتاب ابدال.
۳۱ـ غذای بیماران.
۳۲ـ سودهای سرکنگبین.
۳۳ـ درمان‌های ابنه.
۳۴ـ کتابی‌که درآن چگونگی بکار بردن ابزار آهنین را جمع کرده است.
۳۵ـ کتاب بزرگ او درعطر و انبه‌ها و روغن‌ها.
۳۶ـ خوردن میوه پیش از غذا و پس از آن.
۳۷ـ گفتگو میان او و جریر طبیب دربارهٔ خوردن توت پس ازخربوزه.
۳۸ـ در نزله‌ای‌که به‌ابوزید هنگام گل سرخ عارض می‌گردد.
۳۹ـ درعلت آنکه ورم و زکام درسر مردم هنگام گل سرخ عارض می‌گردد.
۴۰ـ دراینکه قی‌کردن درآغاز تب‌ها لازم‌است.
۴۱ـ درآبی‌که با برف سرد شده وآبی‌که بربرف نهاده و سرد گشته باشد.
۴۲ـ درعلت آنکه پزشکان نادان چنین پندارندکه برف تشنگی می‌آورد.
۴۳ـ دردردپای.
۴۴ـ در بیماریهائی که کشنده است بجهت بزرگی آنها و بیماریهائی که کشنده است بجهت آنکه ناگاه آشکار می‌شود.
۴۵ـ درعلت مرگ سریع از سموم.
۴۶ـ دراینکه گرسنگی شدید برای تندرستان زیان‌آور است.
۴۷ـ دراینکه‌خاکی راکه ازآن نقل می‌سازند سودهائی است.
۴۸ـ درعلت تشنگی آوردن ماهی.
۴۹ـ درعلت آنکه خواب بیش ازبیدار عرق می‌کند.
۵۰ـ درعلت آنکه پائیز بیماری آور است.
۵۱ـ درعلت آنکه حرارت گاهی بابرهنه شدن و گاهی باپوشیدن برطرف می‌گردد.

۵۲ـ دراینکه پزشك ماهر بر درمان همه بیماریها قادر نیست و این درخور توانائی بشر نمی‌باشد.

۵۳ـ دراینکه پزشك باید در رساندن مردم به‌میل هایشان لطف بورزد.

۵۴ـ درغرض‌هائی‌که دل بیشتر مردم را از پزشکان فاضل به‌طبیبان دون پایه متمایل می‌سازد.

۵۵ـ درعلت آنکه برخی از مردم وعامه آنان پزشك را رها می‌کنند هرچندکه ماهر باشد.

۵۶ـ درعلت آنکه پزشکان نادان وعامه مردم‌و زنان بیش از پزشکان دانشمند توفیق می‌یابند.

طبیعیات

۵۷ـ سماع طبیعی.
۵۸ـ رد برمسمعی درباب رد او قائلان بقدم هیولی را.
۵۹ـ کتاب‌کوچك دربارهٔ هیولی.
۶۰ـ کتاب بزرگ دربارهٔ هیولی.
۶۱ـ در زمان و مکان
۶۲ـ گفتگو میان او و ابوالقاسم‌کعبی دربارهٔ زمان.
۶۳ـ فرق میان آغاز مدت و آغاز حرکات.
۶۴ـ درلذت.
۶۵ـ ماجرای دَفتگوی میان او و شهید بلخی دربارهٔ لذت.
۶۶ـ در اثبات استحاله و ردآنکس‌که گفته است تغیرکمون و ظهور است.
۶۷ـ درچگونگی اغتذا.
۶۸ـ درچگونگی نمو.
۶۹ـ درترکیب و اینکه آن بردو نوع است.
۷۰ـ درترکیب.
۷۱ـ دراینکه جسم محرکی طبیعی از ذات خود دارد.

۷۲- دراینکه ممکن است که سکون و افتراق ازلی باشد و ممکن نیست حرکت واجتماع ازلی باشد.

۷۳- در عادت و اینکه آن به‌طبیعتی تبدیل می‌گردد.

۷۴- دربحث از زمین که آیا ازسنگ است یا از خاك.

۷۵- درعلت بخود کشیدن سنگ آهن‌کش آهن را.

۷۶- درتشنگی و علت فزونی حرارت بجهت آن.

۷۷- دراینکه مرکز زمین منبع سرما است.

۷۸- درهوای نقاط زیرزمین.

۷۹- در رد برحسین تمار درمسألهٔ هوای نقاط زیرزمین.

۸۰- در موی.

۸۱- درخیار تلخ.

۸۲- در رد برسرخسی دربارهٔ مزه تلخ.

۸۳- درعلت آنکه آنچه که ازبدن جداگشت بآن نمی‌پیوندد.

۸۴- درشناسائی بهم زدن پلکهای چشم.

۸۵- در زمان‌ها و هواها.

۸۶- دربحث ازآنچه درکتاب «اسطقسات» درطبیعت انسان آمده .

۸۷- آنچه که پیشینیان دربارهٔ مبادی وکیفیات گفته‌اند.

۸۸- شکوك برجالینوس

۸۹- تناقضاتی که برای جاحظ درکتاب «فضیلة الکلام» رخ داده‌است.

منطقیات

۹۰- درآمدی به‌علم منطق.

۹۱- جوامع کتاب المقولات وکتاب العبارة وکتاب القیاس.

۹۲- درمنطق باالفاظ متکلمان اسلام.

۹۳- کتاب برهان.

۹۴- چگونگی استدلال.

۹۵- قصیدهٔ او درمنطق.

۹۶- دربارهٔ خبر و اینکه چگونه پذیرفته می‌شود و نشانهٔ محقق آن چیست.

ریاضیات و نجومیات

۹۷- دربارهٔ آنچه‌که ممکن است استدراك گرددازستارگان نزد آنانکه قائل هستند باینکه ستارگان زنده و گویایند وآنانکه قائل باین مطلب نیستند.

۹۸- در هیئت

۹۹- درعلت برپا بودن‌زمین درمیان فلك.

۱۰۰- دراینکه برای آن‌کس‌که برهان نمی‌پذیرد مسأله اینکه زمین‌کروی‌است و مردمان دراطراف آن هستند قابل تصور نیست.

۱۰۱- در اینکه طلوع و غروب ستارگان از حرکت آسمان است نه حرکت زمین.

۱۰۲- دراینکه ستارگان درغایت استدارت هستند و درآنها برآمدگی و فرو رفتگی وجود ندارد.

۱۰۳- درعلت اینکه حرکت فلك دوری است.

۱۰۴- دراینکه ضلع مشارك قطر نیست.

۱۰۵- درچگونگی دیدن.

۱۰۶- درعلت آنکه دیده دربرابر نور تنگ و در تاریکی گشاده می‌گردد.

تفسیرها و تلخیص‌ها و اختصارات

۱۰۷- تفسیرکتاب طیماوس.

۱۰۸- اختصارکتاب بزرگ در نبض.

۱۰۹- تلخیص‌کتاب چارهٔ بهبود.

۱۱۰- تلخیص‌کتاب بیماری‌ها و عارضه‌ها.

۱۱۱- تلخیص‌کتاب اعضای دردگیر.

۱۱۲- تلخیص‌کتاب فصول بقراط.

۱۱۳- تلخیص‌کتاب پلوتارك.

فلسفی و تخمینی

۱۱۴- کتاب‌کوچك درعلم الهی بنابر رأی سقراط.

۱۱۵- پاسخ او به‌انتقاد ابوالقاسم براو.

۱۱۶- کتاب بزرگ درعلم الهی.

۱۱۷- در روشن ساختن اشتباه آنکه به‌علم الهی او انتقادکرده است.

۱۱۸- در فلسفه باستان.

۱۱۹- درانتقاد معتزلیان و برحذر داشتن از آنان.

۱۲۰- دلسوزی برمتکلمان.

۱۲۱- میدان خرد.

۱۲۲- حاصل.

۱۲۳- رسالهٔ راهنمای فهرست.

۱۲۴- قصیدهٔ الهی.

۱۲۵- درعلت آفرینش درندگان.

۱۲٦- شکوك بر پرکلس.

۱۲۷- نقض کتاب تدبیر.

۱۲۸- نقض نامه فرفوریوس به‌انابوی مصری.

۱۲۹،۱۳۰- دونامه به‌حسن‌بن محارب قمی.

مافوق الطبیعه

۱۳۱- کتاب کوچك دربارهٔ نفس.

۱۳۲- کتاب بزرگ دربارهٔ نفس.

۱۳۳- درگوهرهائی که جسم نیستند.

۱۳۴- نقض «کتاب الوجود» از منصوربن طلحة.

۱۳۵- درخواب‌های‌ترساننده.

۱۳٦- دراینکه حرکت دانستنی است و نادیدنی.

الهیات

۱۳۷- درآنکه آدمی را آفریننده‌ای استوارکار و داناست.

۱۳۸- درلزوم دعوت پیغمبر بررد آنکه برنبوات خرده‌گرفته است.

۱۳۹- در وجوب دعا از راه دوراندیشی.

۱۴۰- رد برسیسن ثنوی.

۱۴۱- رد برشهید درلغز معاد.

۱۴۲- دراینکه ممکن نیست‌که عالم ازلاً براین صورتی‌که ما اکنون آن را مشاهده می‌کنیم بوده باشد.

۱۴۳- دراینکه اختلاف‌میان دهریان‌و موحدان بعلت کوتاهی تقسیم دراسباب فعل است.

۱۴۴- در استدراك برتری قائلان به‌حدوث اجسام برقائلان به‌قدم اجسام.

۱۴۵- درامام ومأموم.

۱۴۶- در امامت.

۱۴۷- در امامت رد برکیال.

۱۴۸- طب روحانی.

۱۴۹- سیرت فلسفی.

۱۵۰- قصیدهٔ او در موعظهٔ یونانی.

کیمیائیات

۱۵۱- مدخل تعلیمی.

۱۵۲- علل معادن، و آن مدخل برهانی است.

۱۵۳- اثبات صناعت.

۱۵۴- کتاب سنگ.

۱۵۵- کتاب تدبیر.

۱۵۶- کتاب اکسیر، در دونسخه یافت شده.

۱۵۷- کتاب شرف صناعت.

۱۵۸- کتاب ترتیب‌که همان‌کتاب راحت است.

۱۵۹- کتاب تدابیر.

۱۶۰- کتاب شواهد.

۱۶۱- کتاب آزمایش زر و سیم.

۱٦۲- کتاب سرحکیمان.

۱٦۳- کتاب‌سر.

۱٦۴-کتاب سرسر.

۱٦۵،۱٦٦- دوکتاب درآزمایش‌ها.

۱٦۷- رساله‌ای به فاین؟

۱٦۸- آرزوی آرزوخواه.

۱٦۹- رساله‌ای به‌وزیر قاسم‌بن عبیدالله.

۱۷۰- کتاب تبویب.

۱۷۱- رد «ردالکیمیاء» کندی.

۱۷۲- در رد بر «ردالکیمیائیین» محمدبن‌لیث رسائلی.

کفریات

۱۷۳- درنبوات وآن «نقض ادیان» خوانده می‌شود.

۱۷۴- درنیرنگ پیامبر نمایان و آن «مخاریق پیمبران» خوانده می‌شود

در فنون مختلف

۱۷۵- درآنچه‌که ازکتابهای جالینوس استدراك کرده‌که حنین در رسالهٔخود یاد ننموده است،

۱۷٦- دراینکه کسی‌که مبرز درهمهٔ علوم باشد وجود ندارد.

۱۷۷- در ردآنانکه به تحریم‌کسب و پیشه‌ها معتقدند.

۱۷۸- درحکمت نرد.

۱۷۹- درعذرکسی که به‌شطرنج اشتغال ورزیده است.

۱۸۰- دراینکه چیزی نمی‌تواند جای مسکر را بگیرد.

۱۸۱- درشرف چشم.

۱۸۲- درنشانه‌های اقبال و دولت.

۱۸۳- کتاب خواص.

۱۸۴- کتاب حیله‌های نویسندگان.

٦
رساله ابوریحان در فهرست کتابهای رازی

دربامداد روز پنجشنبه سوم ذی حجه سال ۳۶۲ که مصادف بامهر روز یعنی شانزدهم شهریور ماه ۳۳۲ بود ستارهٔ درخشنده‌ای درخوارزم طالع گردیدکه همچون خورشید تابنده نه‌تنها خراسان بلکه همهٔ جهان رانورانی ساخت. این دانشمند بزرگ ابوریحان بیرونی بودکه چشم به‌جهان گشود وپس‌از رسیدن به‌دوران جوانی بزرگ‌ترین عالم‌اسلامی گردید. اونه تنها منجمی چیره دست بلکه فیلسوفی تواناو مورخی بااطلاع‌و ریاضی‌دانی آگاه و داروشناسی حاذق و جغرافی دانی بصیر بود و ازمردم‌شناسی و نژادشناسی و علم به مقالات ارباب ادیان و فرق آگاهی فراوانی داشت.

دراین گفتار مقصود این نیست‌که شرح زندگی و مسافرت‌ها و نام معاصران و مشوقان و حامیان او آورده شود ونیز دانش دوستی و بلندی طبع و عدم تعصب و کوشش فراوان او درتحصیل دانش درجای دیگری باید مورد بحث قرارگیرد. او بنا به نوشته ابوالفضل سرخسی صاحب‌کتاب جوامع التعالیم درشب جمعه دوم رجب سال ۴۴۰ چشم‌از این دنیا بربست در حالیکه هفتاد و هفت سال و هفت ماه قمری از عمر او می‌گذشت[۱]. یاقوت حموی در معجم الادبا در ذیل شرح حال بیرونی گوید او در طی زندگی قلبش از تفکر و چشمش ازنظر و دستش ازقلم جدا نگشته و فقط دو روز در سال برای فراهم آوردن احتیاجات و معشیت خود ازکار علمی باز می‌ایستاد. آن دو روزیکی نوروز بود ودیگری مهرگان.

بنابراین جای تعجب نیست‌که او توانسته دراین مدت کوتاه زندگی این همه آثار ارزنده ازخود بیادگار گذارد.

۱ـ تاریخ تولد و وفات بیرونی ازکتاب «المشاطه‌لرسالة الفهرست» تألیف غضنفر تبریزی اخذ شده است.

D.J.Boilot درمقاله‌ای که مجلهٔ موسسه دومینیکی قاهره در سال ۱۹۵۵ تحت عنوان: *L'Oeuvre D'Al-Beruni* نوشته ۱۸۰ اثر از او را یادکرده است که ۱۳۸ اثر آن مأخوذ از فهرستی است که ابوریحان دوازده سال پیش ازمرگش برای کتابهای خود نوشته و همین فهرست است که مامی‌خواهیم دراین مقاله دربارهٔ آن بحث کنیم. این فهرست تحت عنوان: «رسالة للبیرونی فی فهرست کتب الـرازی» درسال ۱۹۳۶ در پاریس بوسیله پول کـراوس از روی نسخه منحصر بفردی کـه درلیدن بشماره ۱۳۳ محفوظاست، چاپ شده است.

پیش از چاپ متن نیز دانشمندان پی باهمیت این کتاب برده بودند چنانکـه E.Wiedemann درسال ۱۹۲۰ قسمتی که مربوط به‌آثار بیرونی است بزبان آلمانـی مورد ترجمه و تحلیل قرار داده و درسال ۱۹۲۵ J. Ruska قسمتی که مربوط به آثار رازی است بزبـان آلمانی ترجمه کرده و تعلیقاتـی نیز برآن نوشته است و همچنین E.Sachau درمقدمهٔ آثار الباقیه قسمتی از این کتاب را که مربوط به بیرونی بوده نقل کرده است.

نویسندهٔ این سطور آثـار رازی را از این رساله بزبان فارسی ترجمه کـرده و اطلاعاتی راکه درباره آن آثار ازمآخذ گوناگون بدست آورده بـرآن افزوده و آن را درکتاب فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی کـه در سال ۱۳۴۹ بوسیله انجمـن آثارملی چاپ شده آورده است ونیز همهٔ رساله را درسال جاری بزبان فارسی ترجمه کرده واطلاعاتی که دربـارهٔ آثار ابوریحان بدست آورده بآن افزوده و هم اکنون در چاپخانه دانشگاه تهران زیر چاپ است. پیش‌ازآنکه به‌توصیف رسالهٔ فهرست‌بپردازم ناچار هستم که اشاره باین موضوع کنم که ابوریحان کـه این رساله را در فهرست کتابهای رازی وکتابهای خود نوشته سنت گذشتگان خود را پیش‌چشم داشته است. پیش‌از اسلام جالینوس طبیب و فیلسوف پرغامسی فهرستی ازکتابهای خـود ترتیب داده‌که دریونانی پیناکس خوانده می‌شود و درکتابهای عربی بصورت فینکس آمده است نسخه‌ای از ترجمه عربی این کتاب برای ماباقی مانده که‌میکرو فیلم آن بشمارهٔ ۲۰۶۶ درکتابخانهٔ‌مرکزی دانشگاه تهران موجوداست. دردورهٔ اسلام‌حنین ابن‌اسحق که ازکثرت ترجمه به‌حنین الترجمان اشتهار یافته رساله‌ای به‌علی بن‌یحیی نـوشته و درآن‌آثار جالینوس راکه بزبان سریانی وعربی ترجمه شده است یادکرده است‌این

رساله درسال ۱۹۲۵ از روی نسخه منحصر بفردی‌که در ایاصوفیا موجود بوده‌بوسیله برگشتراسر با ترجمهٔ آلمانی چاپ شده و ماکس مایرهوف نیزدرسال ۱۹۲۶ درمجلهٔ ایزیس مقاله‌ای نوشته و مطالب آن را بزبان انگلیسی معرفی کرده است و نویسندهٔ این سطورآن رساله را بزبان فارسی ترجمه‌کرده‌که قسمتی ازآن درشمارهٔ اخیر مجله معارف‌اسلامی‌چاپ شده است.

بنابراین می‌توان‌گفت‌که دردورهٔ اسلامی فهرست بیرونی بعداز رساله حنین دومین‌فهرست موجودی است‌که‌بوسیله دانشمندی انجام شده و درآن آثار دانشمندی دیگرمعرفی گردیده‌است.

فهرست بیرونی نه‌تنها حاوی صورتی از آثار رازی و خود بیرونی است بلکه مشتمل بربسیاری از مطالب مختلف خاصه تاریخ علوم است و باآنکه بغایت‌مختصر و موجز است مطالبی درآن یافت می‌شود که در ماخذ و منابع دیگر نمی‌توان آن‌ـ را دید.

بیرونی در آغاز رساله شخصی رامخاطب قرارداده که طالب دانستن نامهای آثار رازی بوده است و همین شخص مشتاق بوده است‌که بداند علم پزشکی ازکجا آغاز گردیده و چه‌کسی قوانین آن‌را وضع‌کرده است. دراین جا یادآوری دو نکته لازم می‌نماید یکی آنکه بیرونی نام رازی را همراه بانام پدر و جدش بصورت‌محمد- بن زکریا بن‌یحیی الرازی می‌آورد واین یگانه مأخذی است که نام‌جد رازی «یحیی» درآن یادگردیده است دیگر آنکه بیرونی درمورد آغاز علم‌طب اشاره به‌کتاب‌تاریخ الاطباء اسحق بن‌حنین‌کرده است. خوشبختانه‌کتاب تاریخ الاطباء اسحق بن‌حنین با ترجمه انگلیسی آن بوسیله فرانز رزنتال در سال ۱۹۵۴ درمجله اورینس چاپ شده است و نویسندهٔ این سطور نیزآن را بزبان فارسی ترجمه‌کرده و درسال ۱۳۴۴ در مجلهٔ دانشکده ادبیات چاپ شده است.

ابوریحان به‌شخص مخاطب خود می‌گویدکه کتابهائی را که از رازی دیده و یابنام آنها براهنمائی خود رازی برخورده دراین رساله ثبت‌کرده است و سپس باو می‌گویدکه اگر ترا محترم نمی‌داشتم چنین کاری نمی‌کردم زیرا یادآوری ذکر رازی ونام بردن آثار او این توهم را ایجاد می‌کندکه من از پیروان او هستم. ابوریحان سپس اشاره به‌تمایل رازی نسبت به‌مذهب مانوی کرده ونیز اشاره به‌کتاب رازی در

بارهٔ نبوات می‌کند و می‌گوید که رازی در این کتاب به‌استخفاف بـزرگان پـرداخته است. کتاب نبوات رازی همانست که ابوریحان درهمین رساله‌آن‌را ازجمله‌کتابهای کفریات ذکرکرده و نام دیگر آن‌را «نقض الادیان» یادنموده است. ابوحاتم رازی‌که معاصر محمدبن زکریا بوده درکتاب اعلام النبوه فقراتی از این‌کتاب رانقل و سپس به‌رد آنها پرداخته است این فقرات بوسیله پول‌کراوس درمجلهٔ اورینتالیا باترجمهٔ فرانسوی آن درسال ۱۹۳۶ چاپ شده و ترجمهٔ فارسی آن بوسیلهٔ حسین واعظ زاده حکیم‌الهی صورت پذیرفته و درمجلهٔ فرهنگ ایران‌زمین دفتر ۲ و۳ سال ۱۳۳۳چاپ و منتشر شده است. ابوریحان سپس گوید من‌کتاب علم‌الهی رازی را مطالعه کردم که برکتب مانی خاصه سفرالاسرار او راه می‌نمود و من چنان فریفته این کتاب شدم چنانکه چهل واندی سال دراشتیاق آن می‌سوختم تاآنکه پیکی از همدان به خوارزم نزد من‌آمد وکتابهائی برای فضل‌بن سهلان همراه داشت ازجمله مصحفی ازکتابهای مانویان مشتمل برفرقماطیا و سفرالجبابره وکنزالاحیاء وصبح‌الیقین وانجیل وشاپورگان و تعدادی از رسائل مانی ازجمله مطلوب من‌سفرالاسرار. ابوریحان بامطالعهٔ‌سفر الاسرار امیدش مبدل به‌یاس گردیده زیرا مطلب شایان توجه درآن نیافته ولی برای آنکه دیگران گمراه نگردند آن‌کتاب‌را خلاصه‌کرده است.

دراین‌جا باید یادآور شویم‌که کتاب علم‌الهی‌که مورد مطالعه ابوریحان‌قرار گرفته مورد توجه دانشمندان اسلامی بوده برخی از دانشمندان از جمله فـارابـی و ابن رضوان و ناصرخسرو و ابن حزم به‌رد ونقض آن پرداخته‌اند و دانشمندانی دیگر ازقبیل مجریطی درغایة الحکیم‌ازآن نقل قول‌کرده‌اند این‌کتاب نه‌تنها نزد مسلمانان بلکه نزد مسیحیان و یهودیان شهرت داشته چنانکه ایلیای نصیبینی متکلم مسیحی درکتاب «فی و حدانیة الخالق و تثلیث اقانیمه» درمسالهٔ جوهر بودن خداوند وابن میمون فیلسوف و متکلم یهودی درکتاب دلالة الحائـرین درمساله خیرات و شرور از این‌کتاب نقل قول کرده‌اند و همچنین عقیده به قدمای خمسه راکه ابوحاتم رازی دراعلام النبوة و مرزوقی در الازمنة و الامکنه و بیرونی درماللهند و ناصرخسرو در زادالمسافرین و ابن ابی‌الحدید درشرح نهج‌البلاغه وکاتبی قزوینی درالمفصل و ابن تیمیه درمنهاج السنه و ابن‌القیم در اغاثة اللهفان آورده و برازی نسبت داده‌انـد ماخوذازهمین کتاب‌العلم‌الالهی‌است‌وابوریحان‌بیرونی‌پیش‌ازاین‌دانشمندان‌پی‌باهمیت

این کتاب و منابع آن برده بوده هرچندکه خود اعتقادی به مطالب آن نداشته است. نویسنده این سطور فصلی ازکتاب فیلسوف ری را دربارهٔ علم‌الهی رازی و مسالهٔ قدمای خمسه آورده و همان فصل را موضوع خطابه خود درکنگره بین‌المللی خاور شناسان (کانبرا، استرالیا ژانویه ۱۹۷۱) قرارداده و آن خطابه درمجلهٔ *Abr. Nahrain* (۷۳ - ۱۹۷۲) درلیدن ازبلاد هلند بزبان انگلیسی چاپ و منتشرگشته است.

ابوریحان سپس به‌شرح حال رازی می‌پردازد وتولد او راسال ۲۵۱ در ری یاد می‌کند ونیز اشاره می‌کندکه او به‌کیمیا اشتغال ورزید و چشم خود رامحل عوارض و آفات قرارداد و معالجهٔ چشم او رابسوی علم پزشکی کشانید تاجائی‌که شاهان بزرگ باو نیازمند گشتند و سرانجام او به نابینائی کشیده شد و یکی از شاگردانش برای مداوای او آمد ولی کوشش او سودی نبخشید و در شعبان ۳۱۳ دیده از این جهان‌بربست.

ابوریحان پس‌از ایراد مقدمه به‌ذکر نامهای کتابهای رازی می‌پردازد ونه‌تنها کتابها را فهرست بلکه طبقه‌بندی موضوعی نیزکرده است بدین ترتیب:

۵۶کتاب درطب، ۳۳ در طبیعیات، ۷ درمنطق ۱۰ در ریاضیات و نجوم ، ۷ در تفسیر و تلیخص و اختصارکتب فلسفی یاطبی دیگران، ۱۷ در علوم فلسفی و تخمینی،۶درمافوق الطبیعه،۱۴ درالهیات، ۲۲ درکیمیا، ۲ درکفریات، ۱۰ در فنون مختلف‌که مجموع این‌ها بالغ‌بر ۱۸۴ مجلد می‌شود.

فهرست بیرونی پس‌از فهرست ابن ندیم مهمترین مأخذ برای آثار محمدبن زکریای رازی است. هرچند که مؤلف فقط بذکر نام‌کتابها اکتفا کرده است ولی بسیاری از مطالب علمی وتاریخی و بحث‌های ملل ونحل درضمن همین نامها بدست می‌آید ازجمله درضمن این فهرست درمی‌یابیم‌که میان رازی‌و ابوالقاسم‌کعبی بلخی رئیس معتزله بغداد مناظراتی درمسأله زمان اتفاق افتاده و دیگر آنکه همین بلخی کتاب‌علم‌الهی او را نقض‌کرده است. و باز در می‌یابیم مسمعی که از اصحاب نظام بوده ردی برمعتقدان به‌قدم هیولی نوشته و رازی‌که خود معتقد به‌قدم ماده بوده‌آن را ردکرده است. وهمچنین از این‌کتاب بدست می‌آیدکه شهید بلخی عقیدهٔ رازی را در مورد لذت والم مورد نقض قرار داده و رازی در مسأله معاد به‌رد شهید بلخی پرداخته است. ونیز جاحظ و ناشی‌از بزرگان مذهب اعتزال‌که ردی برطب نوشته‌اند

مورد نقض رازی قرارگرفته‌اند و بالاخره رد رازی براحمدبن طیب سرخسی در مسأله طعم المرو نیزرداو براحمدبن کیال درمسأله امامت از این کتاب بدست می‌آید.

ابوریحان پس‌ازنام بردن کتابهای رازی درمورد خواهش‌دوم مخاطب‌خود یعنی آغاز علم پزشکی بحث می‌کند. او می‌گوید برخی حصول علوم را توقیفی دانسته و برای هر علمی پیمبری یاد کـــرده‌اند و برخی دیگر شناسائی علوم را غریزی انسان دانسته‌اند و این غریزه درانسان بالقوه ودر سایر حیوانات بالفعل بوده است اوسپس روش حقنه رابداستان پرنده‌ای که منقار خود رابـا آب دریا پرکرده بود و خـود را حقنه می‌کرد ارجاع می‌دهد و نظیر آن‌را از قرآن به‌موضوع دفن‌کردن مردگان که‌از کلاغ آموختهٔ شده است می‌آورد.

ابوریحان درمورد علم پزشکی جدولی را می‌آوردکه‌ازاسقلبیوس‌اول آغاز و به‌جالینوس ختم می‌شود و سپس بـرای تعیین تـاریخ آنان فصلی مشبع آورده و از تاریخ های ایرانیان وتاریخ اسکندر وتاریخ‌یهود استفاده‌کرده تاآنکه زمان جالینوس رابدست می‌دهد و دراین‌جا اشاره به‌نام دوکتاب از جالینوس کرده‌که هردو هم‌اکنون موجوداست یکی کتاب تشریح اوکه باترجمه آلمانی درسال ۱۹۰۶ درلیپزیك بوسیله ماکس سیمون چاپ شده و دیگری کتاب اخلاق النفس اوکه مختصر آن درسال۱۹۳۷ درقاهره بوسیلهٔ پول‌کراوس چاپ شده است. ابوریحان می‌گـــوید جمهور یونـانیان مخترع طب را اسقلبیوس اول می‌دانند و برخی بالهام و برخی دیگر به تجربه‌معتقد هستند و اسقلبیوس اول‌فرزند آدم ابوالبشر است وعلم‌اوبه«علـم آدم الاسماء کلها» رجوع می‌کند.

دراین قسمت ابوریحان اطلاعات فراوانی درباره مراکز قدیم علم طب وروش شاهان ایرانی و برهمنان هندی درحفظ میراث علمی در طبقات خاص وهمچنین قدم یاحادث بودن علوم‌بمامی‌دهد ونیزاشاره به‌کتاب‌چرك درطب که ازقدیم‌ترین کتاب‌های هندیان است می‌کند.

ابوریحان سپس بهمان مخاطب خود می‌گوید حال‌که خواهش تو را در مورد کتابهای رازی و آغاز علم پزشکی برآوردم بحث را بانام‌کتابهای خودکه وقتی نام آنها را ازمن می‌خواستی ختم می‌کنم یعنی کتابهائی‌که تابسال ۴۲۷ نوشته‌ام‌که در این سال ٦۵سال قمری و۶۳سال شمسی از عمر من گذشته است.

او ۱۱۳ کتاب ازخود نام می‌بردکه برخی ازآن‌ها در آن موقع نیمه تمام بوده است و درهمین جا اشاره به‌خوابی که درسن شصت ویك‌سالگی دیده و پیش‌بینی که از برای عمر او بوسیله خوابگزاران شده است می‌کند. غضنفر تبریزی در ذیلی که بر - فهرست بیرونی نوشته توضیح و تبیین نجومی این خواب را به تفصیل بیان کرده است. خوشبختانه ابوریحان توانسته آثار نیمه تمام‌خود رابا‌تمام رساند زیرا قانون مسعودی وآثار الباقیه‌که هم‌اکنون دردست ماموجوداست‌از جمله همان‌کتابها است. او درپایان رساله اشاره به‌کتابهائی که ابونصر منصوربن عراق و ابوسهل مسیحی و ابوعلی گیلی بنام اوکرده‌اند می‌کند و می‌گویدکتابهای خود من مانند فرزندان من هستند ولی کتابهائـی که اینان بنام من‌ساخته‌اند پرورش‌یافتگان در دامن من هستند ومن فرقی میان آنان وفرزندانم‌نمی‌گذارم. چنانکه‌اشاره شد تعدادکتابهای بیرونی ۱۱۳ است و با کتابهائی که‌آن دانشمندان بنام اوکرده‌اند ۱۳۸ می‌شود. بیرونی در ضمن یادکردن کتابهای خود اشاره بنام بسیاری از دانشمندان از جمله خوارزمی و ابوالحسن اهوازی وفرغانی وابوسهل‌کوهی وعمربن فرخان وبتانی و ابومعشر بلخی کرده است.

متأسفانه همهٔ آثاری‌که استاد دراین رساله آورده برای ما باقی نمانده ولـی همین مقدارکه باقی مانده نشان دهندهٔ توانائـی و چیره دستی او در علـوم و فنون مختلف است وامید می‌رودکه برخی دیگر ازآثار اوبتدریج پیدا شود ومورد استفاده اهل علم قرارگیرد.

قریب دوقرن پس‌از بیرونی مردی از شهر تبریز بنام ابواسحق ابراهیم‌معروف به غضنفرکه علاقه‌مفرطی به‌علم‌نجوم داشت رساله‌ای‌بنام «المشاطه لرسالةالفهرست» نوشته و درآن آشنائی خود را باآثار ابوریحان اظهارکرده و نیز فصـل مشبعی در بزرگی وجلالت قدراستاد یاد نموده و اشاره به‌برخی ازکتابهای ابوریحـان از جمله التفهیم‌و پاتنجل نیزکرده است. نسخهٔ منحصر بفردی‌از المشاطه درهمان مجموعه‌ای که‌رساله فهرست درآن‌است‌برای ماباقی‌مانده‌است. آگاهی واطلاع‌ماازغضنفرتبریزی بسیار اندك است‌آنچه‌که برای ما معلوم است یکـی اینکه نسخه‌ای ازکتاب صیدنه بیرونی بخط اوست و نیز او بوسیله ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی پی به‌اهمیت آثار بیرونی برده و حقیقت معانی و مفاهیم‌کتاب پاتنجل بیرونی را بوسیله او در-

یافته است واین ابوعبدالله تبریزی همان کسی است که شرحی بربیست و پنج مقدمه ابن میمون نوشته است. ولفسن استاد دانشگاه هاروارد درکتاب معروف خود «انتقاد کریسکاس برارسطو» (هاروارد ۱۹۲۹) ابن شریح را ازمهمترین شروح بردلالة الحائرین دانسته ولی ازنویسندهٔ آن که ازبیرونی شناسان بزرگ قرن هفتم بوده اظهاربی اطلاعی کرده است.

گفتار خود را بهمین جا ختم می کنم و نتیجه ای که از آن می گیرم آنکه رساله بیرونی از مهم ترین مآخذ دربارهٔ آثار رازی و بیرونی است و از منابع بسیار مفید تاریخ علوم بشمار می رود وجای آن داردکه بیشتر مورد توجه دانشمندان قرارگیرد.

۷

ابوعبدالله تبریزی و بیست و پنج مقدمه

ابن میمون

ابواسحق ابراهیم‌بن محمدبن ابراهیم تبریزی‌معروف به«غضنفر»از دانشمندان قرن‌هفتم هجری‌و بیرونی شناسان زمان خود بوده است.او نسخه‌ای ازکتاب الصیدنهٔ ابوریحان بیرونی را درسال ۶۷۸ هجری قمری کتابت کرده[1] ونیز ذیلی برکتاب «رسالة ابی ریحان فی‌فهرست‌کتب الرازی»[2] نوشته وآن را بنام «المشاطة لرسالة الفهرست»[3] نامیده است.

اودراین‌کتاب درضمن بیان‌آثارابوریحان ازدانشمندی بنام‌ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکرتبریزی نام می‌بردکه موضوع این‌گفتار قرار گرفته است اینك گفتهٔ غضنفر عیناً نقل می‌گردد:

«اکنون از داستان حال خود با او ترا آگاه می‌گردانم، از زمان مرگ او تا هنگام تولد من صدو هشتاد و چهارسال فارسی است. و زمانی‌که من به دهسالگی رسیدم از میان همهٔ علوم به‌دانش ستاره شناسی شیفته گردیدم و این را انگیزه‌ای از بیرون نبود بلکه غریزه و مقتضای طالع من آن‌را باعث‌گردید، با وجود آنکه پدرم سخت من‌را از این‌عمل جلوگیری می‌کرد ومن‌ناچار به‌پنهانی از او خود را به‌مداخل

۱- رجوع شود به‌صفحهٔ اول «کتاب الصیدنة فی‌الطب» به‌تحقیق حکیم محمدسعید و دکتر رانا احسان الهی، کراچی ۱۹۷۴

۲- این‌کتاب درسال ۱۹۳۶ بوسیلهٔ پول‌کراوس چاپ شده نگارنده (= مهدی محقق) نیز برخی از اغلاط چاپ کراوس را اصلاح و تمامی متن را به فارسی ترجمه کرده وتعلیقات وحواشی نیز برآن افزوده وبوسیلهٔ دانشگاه تهران آن رابه شماره۱۴۰۶ چاپ کرده است.

۳- نسخهٔ منحصر بفردی از این‌کتاب وهمچنین رسالهٔ بیرونی در مجموعه‌ای در درکتابخانه لیدن هلندبه شمارهٔ ۱۳۳ موجوداست. میکروفیلمی‌به شماره ۹۵۸ ونسخه‌ای عکسی به‌شماره ۲۵۸۳ ازمجموعهٔ یادشده درکتابخانهٔ‌مرکزی دانشگاه‌تهران‌وجوددارد

و جداول آن دانش مشغول می‌داشتم تاآنکه عمرمن از بیست درگذشت و روزی بـه کتاب اوکه موسوم به «التفهیم» است برخوردم وپس از درنگ درمعانی آن به‌برتری آن پی‌بردم ولی از جهت آنکه من‌ممارست در عربی وکتب ادبـی نـداشتم الفاظ و عبارات آن‌کتاب برمن دشوار می‌آمد و مرا یارای گشودن همهٔ دشواریهای آن نبود و جانم آرام نمی‌گرفت زیراکه بآن دسترسی نمی‌یافت، از این روی همچون دشمنی برمصنف ابـن‌کتاب برانگیخته شدم و از سخنان او اعراض‌کـردم و بغضی سخت و گمانی نادرست به‌سبب دشواری در فهم و سختی در رسیدن به‌معانی آن‌بـر من چیره گشت وگمان بردم‌که مصنف آن‌بعمدا مردی متصنع و متکلف درسخن است تاآنکه مردم در بارهٔ او سرگشته گردند وبه جهت نفهمیدن شأن او را به فضیلت و بـراعت منسوب گردانند. و واقعاً این خصلتی زشت ازمن بود ومدتی دراین‌گمراهی ونابینائی بسر بردم و هرگاه‌که نام او به‌گوش من می‌خورد نفس از او می‌رمید همچون خری که ازشیر می‌رمد وبا وجود این ازآن جدا نمی‌گشتم بلکه همت برتحصیل آن مـی‌ـ گماشتم هرچندکه پس‌از زمانی حصول دست می‌دادتاآنکه پاره‌ای ازکتاب «پاتنجل» که به وسیله استاد رئیس گزارش شده بود بدستم رسید و آن را از کتاب «التفهیم» دشوارتر یافتم و نفهمیدم‌که درآن چیست سپس طلب من‌افزون گشت درجستجو از حال‌این مردکه آیا مزور ومتکلف است یا محق و مصیب ولی من خود دراین داوری کوتاه دست و گمان مند بودم ناچار آن قسمت از کتاب پاتنجل را بـرسید و مولای خود بلکه آنکس‌که مرا از خوی حیوانی و بهیمی رهانده و ازبرکات روان پاك‌خود بآنچه‌که اکنون بآن رسیده‌ام رسانده است یعنی حکیم‌الهی و شیخ ربانی جامع‌علوم پیشینیان‌و پسینیان افسر حق وملت ودین ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی‌ـخداوند روان او را بلند وخاك او را پاك‌گرداناد ـ عـرضه داشتم او چنان در این کتاب فرو رفت‌کـه پیش‌از آن ـ ونه پس‌از آن ـ چنان حالی از اوندیده بودم من‌از او سخت در شگفت شدم زیرا عادت او ـ خداوند روانش را پاك گرداناد ـ برآن بودکه هرگاه کتابی ازهر دانشمندی بدستش می‌رسید نظری‌کوتاه درآن می‌افکند بدون آنکه درآن به‌سختی فرو رود و باالتفات فراوانی بنماید گوئی نظر درچیزی می‌کردکه در درون دلش جای داشت هرچندکه آن از دشوارترین علوم غامضه و سخت‌ترین مسائل‌مغلقه بود. سپس آن‌گاه‌که پس‌از زمان درازی ازمطالعهٔ آن فارغ شد همچون حسرت زد ـ

گان آهی کشید درحالی که چشمانش اشکبار شده بـود چنانکه عـادت او بود هنگام مطالعه وبحث درعلوم الهی و اسرار ربوبی وسخنان روحانی. پس از آن که بـه حالت نخستین خود برگشت کتاب را به من پس داد ومـن از او پرسیدم معنی و مقصود از این کتاب چیست او پاسخ دادکه این کتاب وضع شده تادستوری باشد برای رهائی نفس ازعلائق بدنی ونجات آن از عالم جسمانی بوسیلهٔ ریاضت‌هاو عبادت‌های گوناگون وتوجه خالص محض به جنبه‌های عالی و فوائدی دیگر از این قبیل، همه اینها رابا عباراتی عالی بیان کرد که من جز کمی ازآن راکـه به همان الفاظ ذکر کردم بیاد ندارم»[۵].

ازعبارات بالا برمی‌آیدکه ابوعبدالله محمدبن ابوبکر تبریزی که از دانشمندان بزرگ بوده درقرن هفتم هجری می‌زیسته است. از علاقه‌مندی او به کتاب «التفهیم» بیرونی می‌توان استنباط کردکه به‌علم نجوم و احـکام آن چیره دستی داشته و از توجه او به کتاب «پاتنجل» می‌توان دریافت که او اهل ذوق و عرفان نیز بوده است؛ ازاین گذشته‌چنان روح تسامح وآسان گیری داشته که به کتابی که اصل آن به زبان سانسکریت بوده و ریاضت‌ها و عبادت‌های هندوان در آن آمده است به‌دیده احترام می‌نگریسته‌است.

متأسفانه آگاهی و اطلاعی از این دانشمند تبریزی در دست نیست فقط کتابی از اوبازمانده است که او درآن به‌شرح بیست وپنج مقدمهٔ ابن میمون دراثبات‌وجود و وحدانیت خداوند پرداخته‌است. این کتاب‌تحت‌عنوان «المقدمات‌الخمس والعشرون فی‌اثبات وجود الله و وحدانیته وتنزهه من ان یکون جسماً اوقوة فی‌جسم من دلالـة الحائرین تألیف ابی‌عمران موسی بن میمون الفیلسوف الاسرائیلی القرطبی» درسال ۱۳۶۹ هجری قمری درقاهره از روی نسخهٔ مکتوب درسال ۶۷۷ بوسیله محمدزاهد

۴ـ ابوریحان‌در رسالهٔ خوداز این کتاب به‌عنوان «ترجمة‌کتاب پاتنجل فی‌الخلاص من الارتباك» یادکرده است. رساله ص ۳۶ چاپ دانشگاه تهـران. ایـن‌کتاب از روی نسخهٔ منحصر بفردی که در استانبول موجود بوده بوسیلهٔ خاورشناس آلمانی هلموت‌ریتر درمجلهٔ اورینس Oriens ص ۲۰۰-۱۶۵ درسال ۱۹۵۶ چاپ‌شده وسلیمان پینس‌مقاله‌ـ ای درمجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیه لندن .B.S.O.A.S ص ۳۲۵-۳۰۲ درسال ۱۹۶۶ نوشته ودرآن فصل اول این‌کتاب را بااصل سانسکریت آن مقایسه کرده است.

۵ـ غضنفر تبریزی، المشاطة لرسالة الفهرست، دو ورق آخر.

الکوثری چاپ شده است مصحح کتاب درمقدمه درباره تبریزی چنین می‌گوید:

«... حکیم بارع رئیس ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر بن‌محمد تبریزی از مردان نیمه‌قرن هفتم‌هجری است ازطبقه‌ای‌که علوم‌را از قطب‌الدین مصری اخذکرده‌اند...» بنابـــراین او از معاصران نصیرالدین طوسی است که او خود از اصحاب قطب‌الدین مصری بوده است».

دربارهٔ تبریزی بیش‌از این آگاهی در دست مانیست آنچه‌که مسلم است‌بیست وپنج مقدمه ابن‌میمون درنظر او بسیار مهم آمده‌که به‌شرح آن پرداخته است، حال بی‌مناسبت نیست‌که ابن میمون دراین مقاله معرفی گردد:

عبیدالله موسی‌بن‌میمون‌قرطبی اسرائیلی‌فیلسوف وطبیب‌ومتأله یهودی‌که نزد اروپائیان به Moses Maimonides اشتهار دارد درسال ۵۳۰ در یکی‌از بزرگترین شهرهای اروپا یعنی قرطبه در اندلس تولـد یافت، این شهـــر در آن روزگار تحت فرمانروائی خلفای اموی بودکه حدود سه‌قرن براسپانیا حکـــومت کردند. قرطبه از شهرهای مهم‌غرب محسوب می‌شد وبا بغداد درشرق اسلامی رقابت می‌کـرد، و همان شهر است‌که درآن فیلسوف اسلامی معاصر ابن‌میمون یعنی‌ابن رشد درسال ۵۲۰چشم به جهان گشود.

ابن میمون سیزده ساله بودکه درسال ۵۴۳ همراه باپدر ومادرش زادگاه‌خود را ترك گفت وگویا علت آن وجود تعصبات مذهبی بودکه درآنجا موجب آزردگی آنان می‌گردید. درمدت ده‌سال این خانواده درجای معینی قرار نگرفتند تا آنکه در ۵۵۳ درشهر فاس ازبلاد مراکش مستقر گردیدند. از اینکه ابن‌میمون دراین شهرچه گونه عمر خودرا سپری می‌ساخته آگاهی در دست نیست ولی آنچه مسلم است او از هرموقعیتی برای افزودن معلومات خود استفاده‌کرده و بفراگرفتن‌کلام وطب وفلسفه پرداخته است. درسال ۵۶۱ این خانواده به‌مصر مهاجرت‌کردند و درشهر فسطاط‌آرام یافتند. چندی نگذشت‌که بزرگ این خانواده یعنی پدرموسی و همچنین برادر اوکه باگوهرفروشی‌کفاف عائله را تأمین می‌کردند درگذشتند.

ابن‌میمون چندی دچار بیماری گردید و سپس درسال ۵۶۴ بهبود کامل یافت و درطلب معاش خانواده درکوی یهودیان فسطاط به‌طبابت اشتغال ورزید وبزودی مورد توجه القاضی الفاضل عبدالرحیم بن‌علی البیسانی متوفی ۵۹۶ قرارگرفت وبه

وسیله او بعنوان پزشك خاص بدرگاه عزیز آخرین خلیفهٔ فاطمی مصر معرفی گشت. وقتی در سال ۵۶۷ صلاح الدین ایوبی خلیفهٔ نامبرده را برکنار کرد قاضی فاضل مشاور اوگشت‌و به‌پایمردی او ابن میمون دوباره‌منصب پیشین خود را بدست‌آورد. صلاح‌الدین درسال ۵۸۹ وفات یافت و ابن میمون در دربار پسر صلاح الدین سمت رئیس پزشکان دربار را احرازکرد، از این ببعد بودکه او شهرت فراوانی یافت و به وسیله بزرگان مورد تشویق قرار گرفت وامکان تألیف و تصنیف و بهره‌برداری‌از دانشهائی‌که درضمن سالیان متمادی اندوخته بود برای او آماده گشت.

او آثار طبی‌خود را بزبان عربی تألیف‌کرده ولی‌کتاب مشهور فلسفی وکلامی خود یعنی‌کتاب «دلالة الحائرین»[۶] رابه عربی وبه خط عبری نوشته و شاید منظور او آن بوده‌که‌مورد استفاده خواص‌که باخط عبری وزبان عربی آشنائی دارند قرارگیرد و طبقه عوام و متعصب ازیهودیان و مسلمانان نتوانند بآسانی بدان دست یابند. او درسال ۶۰۱ درسن شصت ونه سالگی درقاهره چشم از جهان فرو بست.

جای‌شگفت نیست که دانشمندی مسلمان یعنی‌تبریزی‌به شرح‌کتاب دانشمندی یهود بپردازد ، چه‌آنکه ابن میمون نزد مسلمانان نیزمورد احترام بوده است.

ابن‌تیمیه می‌گویدموسی بن‌میمون صاحب دلالة الحائرین درمیان یهودهمچون ابوحامد غزالی‌است درمیان مسلمانان‌که اقوال پیمبران‌را بااقوال فیلسوفان آمیخته وآن رامورد تاویل قرارداده است.[۷]

۶ـ متن عربی این کتاب به ضمیمهٔ ترجمهٔ فرانسوی آن بوسیلهٔ مونك S. Munk طی سالهای ۱۸۶۶-۱۸۵۶ در پاریس تحت عنوان زیر درسه جلد چاپ شده است: *Le Guide des egares* و ترجمهٔ انگلیسی آن درسال ۱۸۸۱ بوسیلهٔ فریدلاندر M. Fridlander صورت پذیرفت و برای مرتبهٔ دوم درسال ۱۹۰۴ درلندن چاپ شد.و ترجمهٔ کاملتر و بهتری ازآن بوسیلهٔ پینس S. Pines به ضمیمهٔ مقدمه‌ای تحقیقی از او و مقدمه‌ای دیگر از Leo Strauss بافرهنگ اصطلاحات فلسفی و یاد داشتهای مفید دیگر صورت گرفته‌که درسال ۱۹۶۳ بوسیلهٔ دانشگاه شیکاگو تحت عنوان زیر به طبع رسیده است *The Guide of the perplexed* نسخه‌ای ازکتاب دلالة الحائرین به‌خط عربی‌اخیراً بدست آمده‌که به‌کوشش دکتر حسین آتای رئیس قسمت فلسفه وکلام‌اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه آنکارا درترکیه چاپ شده است.

۷ـ ابن‌تیمیه، بیان موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول (درحاشیهٔ منهاج‌السنة النبویة)، ج ۱ص ۷۳

ابن سناءالملك شاعر سلطان صلاح‌الدین ایوبی دربارهٔ اوگفته است:

اری طب جالینوس للجسم وحده و طب ابی عمران للعقل و الجسم

فلو انه طب الـزمـان بعلمـه لابـراه من داء الجهالة بالعلم

و باید یادآور شدکه ابن میمون درکتاب دلالة الحائرین خود از فارابی وابن سینا متأثر شده و درموارد مختلف به‌گفتار آنان استناد جسته‌است[۸] ودرنامه‌ای که به یکی‌ازشاگردان خود نوشته و اورا راهنمائی به‌آثار فلسفی گذشتگان کـرده توصیه می‌کند که درمنطق از آثار فارابی غافل نشود و به‌ویژه‌کتاب «مبادی الموجـودات» او را بخواند.[۹]

بایداین نکته‌را درنظر داشته باشیم‌که پیش‌از ابن میمون‌نیز مهمترین متفکران یهود تحت تأثیر اسلام قرارگرفته‌اند وکتاب‌های خود را به‌زبان عربی نوشته‌اند از جمله آنان اسحق اسرائیلی معاصر المنصور سومین خلیفهٔ فاطمی است‌که دوکتاب بنام «کتاب العناصر» و «کتاب التعریفات» نوشته و بجـز قسمت کوتاهی از کتاب اخیربقیه مفقود شده ولی ترجمه‌های لاتین و عبری آن در دست است و همچنین‌سعید بن یوسف فیومی‌که در اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم می‌زیسته وکتابـی از او او هم‌اکنون بنام «الامانات و الاعتقادات»[۱۰] درکلام در دست است‌کـه در آن سخت تحت‌تأثیر متکلمان معتزلی اسلامی قرارگرفته و دوفصل از همین کتاب‌را اختصاص به مسأله عدل و توحید داده است . بـر کتاب دلالة الحایرین ابن میمون تفسیرهای متعددی نوشته شده تادانشجویان بدان درفهم مطالب فلسفی وکلامی استمدادجویند ولی بربیست وپنج مقدمه فقط پنج شرح نوشته شده‌که چهارتای آن ازقرن ۱۳ و ۱۴ ویکی ازقرن ۱۵ میلادی است. ازمیان این پنج شرح شرح‌کرسکاس و تبریزی مهم‌تر و بهتر است، مزیت‌کرسکاس از این جهت است‌که مستقیماً ارسطو و مفسران آثـار او را مورد حمله قرار می‌دهد تابیست و پنج مقدمه را به اثبات رساند ولی تبریزی هرچندکه باصل آثار ارسطو دسترسی نداشته و از مآخذ عربی استفاده کـرده بیشتر از هریك ازشارحان توانسته مسائل را مورد بحث و فحص و بررسی قرار دهد بهمین

۸- رجوع شودبه مقدمهٔ پینس بردلالة الحائرین (ترجمهٔ انگلیسی)
۹- متفرقات ادب عبری، ج۱ ص ۲۲۷-۲۲۶.
۱۰- این‌کتاب درسال ۱۸۸۰ درلیدن بوسیله لاندور چاپ شده است.

مناسبت شرح تبریزی بیش از شروح دیگر مورد توجه دانشمندان یهود قرارگرفته و دوبار آن را از زبان عربی به‌زبان عبری ترجمه کرده‌اند ترجمهٔ اول که به بوسیله اسحق بن نثن قرطبی صورت‌گرفته درسال ۱۵۷۴ در ونیز چاپ شده ولی ترجمهٔ دوم هنوز به‌صورت‌خطی‌باقی‌مانده‌است. کرسکاس درانتقاد خود برارسطوکه به زبان‌عبری نوشته بیشتر ترجمهٔ اولی را مورد استفاده قرار داده و بسیاری ازموارد به گفته‌های ابوعبدالله تبریزی استناد جسته است.[11]

اینك ترجمهٔ فارسی بیست وپنج مقدمهٔ ابن‌میمون دراینجانقل می‌گردد وبحث دربارهٔ مسائلی‌که مربوط به هریك از این مقدمات است و همچنین تحلیل و ارزیابی شرح تبریزی به‌فرصتی دیگر موکول می‌شود:

«مقدماتی‌که‌در‌اثبات وجود خدای تعالی،و دربرهان آوردن براینکه او نه‌جسم ونه نیروئی درجسم است، و اینکه او- نامش بزرگ باد - یکی است بیست و پنج مقدمه است‌که همه آنها مستدل است و شکی درآن راه ندارد. ارسطو و مشائیان‌پس از او برهریك از این‌ها برهان اقامه‌کرده‌اند ویك مقدمه هم‌ما بآنان تسلیم می‌کنیم، زیرا باآن مقدمه مطالب ما چنانکه بیان خواهیم کرد مبرهن می‌گردد و آن مقدمه عبارتست از قدم عالم.

مقدمهٔ اول: وجود بعد نامتناهی محال است.

مقدمهٔ: دوم: وجود اجسام بیشمار محال است واین در صورتی است‌که با هم موجود باشند.

مقدمهٔ سوم: وجود علت‌ها و معلول‌های نامتناهی در عدد محال است هر چند که‌دارای بعد نباشند همچنانکه‌این‌عقل‌راعقل دومی و دوم‌را سومی وسوم راچهارمی و همچنین به‌بی‌نهایت علت‌گردد و محال بودن این نیزآشکار است.

مقدمهٔ چهارم: تغیر در چهار مقوله یافت می‌شود. درمقولهٔ جوهر، تغیر در جوهر عبارت ازکون و فساد است و درمقولهٔ‌کم‌که نمو و اضمحلال‌است و در مقولهٔ کیف‌که استحاله است‌و درمقولهٔ این‌که حرکت نقلیه‌است واین‌تغیر دراین راحرکت برخصوص نامند.

۱۱- برای آگاهی بیشتررجوع شود به‌مقدمهٔ ولفسن برکتاب «انتقاد کرسکاس بر ارسطو» که درسال ۱۹۲۹ درهاروارد چاپ شده است.

مقدمهٔ پنجم: هرحرکتی عبارت است از تغیر و خروج ازقوه بفعل.

مقدمهٔ ششم: حرکات برخی ازآنها بالذات و برخی بالعرض و برخی بالقسر و برخی بالجزء است و این اخیر نوعی از انواع بالعرض است. حرکت بالذات‌مانند انتقال از جائی بجائی، حرکت بالعرض چنانکه درباره سیاهی‌که درجسم است می‌گویندکه از جائی بجائی دیگر منتقل می‌شود. حرکت بالقسر مانند حرکت سنگ بسوی بالا بافشار فشار دهنده‌ای. حرکت بالجزء مانند حرکت میخ درکشتی، زیراهرگاه کشتی حرکت‌کند می‌گوئیم‌که میخ‌نیز حرکت‌کرده است وهمچنین هرمرکبی‌که به‌جملگی حرکت‌کند اجزاء آن‌نیز حرکت می‌کند.

مقدمهٔ هفتم: هر متغیری تقسیم پذیر است و نیز هر متحرکی تقسیم پذیر است وآن جسم است بالضروره، و هرچیزکه تقسیم پذیر نیست متحرك نیست واصلا جسم نیست.

مقدمهٔ هشتم: هرچیزیکه متحرك بالعرض است بالضروره ساکن میشود زیرا حرکت آن بالذات نیست ونیز ممکن نیست بااین حرکت عرضی دائماً حرکت‌کند.

مقدمهٔ نهم: هرجسمی‌که جسمی‌دیگر را بحرکت درمی‌آورد تحریك اوبدانست که خود نیز درحال تحریك متحرك است.

مقدمهٔ دهم: هرچیزی راکه‌گویند درجسم است بردوقسم است یاقوام آن‌بجسم است مانند اعراض یاقوام جسم بآن است مانند صورت‌های طبیعی‌و هردوقسم نیروئی درجسم بشمار می‌آیند.

مقدمهٔ یازدهم: برخی از اشیاءکه قوام‌آنها بجسم است گاهی با انقسام جسم تقسیم می‌پذیرند بنابراین تقسیم پذیر بالعرض هستند مانند رنگ‌ها ودیگر نیروهائی که درجمیع جسم پراکنده است و همچنین برخی از مقومات جسم مانند عقل و نفس بهیچ‌وجه تقسیم نمی‌شوند.

مقدمهٔ دوازدهم: هر نیروئی‌که در جسم پراکنده است متناهی است زیرا آن جسم متناهی است.

مقدمهٔ سیزدهم: اتصال هیچ یك از انواع تغیر ممکن نیست مگر حرکت نقلی و دوری.

مقدمهٔ چهاردهم: حرکت نقلی ازمیان حرکات پیشین و نخستین بالطبع است

زیرا کون و فساد مسبوق به استحاله است و استحاله عبارتست از نزدیکی محیل به مستحیل وهرنمو و نقصی مسبوق به‌کون و فساد است.

مقدمهٔ پانزدهم: زمان عرضی است تابع و لازم حرکت و یکی ازآن دو بدون دیگری یافت نمی‌شود بنابراین حرکت‌جز در زمان یافت نمی‌شود وزمان بدون حرکت معقول نیست پس هرچه‌که درآن حرکتی یافت نمی‌شود تحت زمان قرار نمی‌گیرد.

مقدمهٔ شانزدهم: هرچه که جسم نیست تعدد درآن معقول نیست مگر اینکه نیروئی درجسم باشد بنابراین افراد آن نیروها بتعدد موارد و موضوعات آنها متعدد می‌شود و نیزامور مفارق‌که نه‌جسم‌اند ونه نیروئی درجسم تعددی درآنها ابداً معقول نیست مگربابنکه علت ومعلول باشند.

مقدمهٔ هفدهم: هرمتحرکی را بالضروره محرکی است یا ازخارج مانند سنگ باحرکت دست و یا ازداخل مانندجسم حیوان‌که ازمحرك ومتحرك ترکیب شده است وبدین جهت زمانیکه بمیرد و محرك‌که نفس باشد نابود گردد متحرك‌که جسد است چنانکه بوده برجای می‌ماند جزاینکه بدان حرکت پیشین متحرك نیست و چون محرك موجود درمتحرك پنهان است چنانکه باحس دریافته نمی‌شود گمان برده می‌شودکه حیوان متحرك است و محرك نیست. هرمتحرکی‌که محرك آن درخود او باشد متحرك ازخود (= من تلقائه) نامیده‌می‌شود یعنی نیروی محرك آن متحرك درخود او بالذات موجود است.

مقدمهٔ هیجدهم: هرچیزی که ازقوه بفعل برون آید بیرون آرندهٔ آن چیزی خارج از آن است بالضروره زیرا اگر از داخل باشد و مانعی وجود نداشته باشد هیچ گاه بالقوه نمی‌شود بلکه همیشه بالفعل است. و اگر از داخل باشد و مانع آن رفع شده باشد. شکی‌نیست‌که زایل‌کننده مانع‌همانست‌که‌آن را از قوة بفعل‌بیرون آورده است، درياب اين مطلب را.

مقدمهٔ نوزدهم: هرچیزی‌که وجود آن راسببی است ممکن الوجود بالذات است زیرا اگر اسباب آن حاضر باشد موجود می‌گردد و اگر حاضر نباشد یا معدوم گردد ویا نسبتی‌که موجب وجود آنست تغیر پذیرد موجود نمیگردد.

مقدمهٔ بیستم: هرواجب الوجود بالذات بهیچ صورت وحالی سببی برای‌وجود آن نیست.

مقدمهٔ بیست و یکم: هرچیزیکه از دو عنصر ترکیب یافته همان ترکیب سبب وجود آن است برآن گونه‌که هست بالضروره پس‌آن واجب الوجود لذاته نیست زیرا وجود آن بسته بوجود آن دوجزء و ترکیب آن است.

مقدمهٔ بیست و دوم: هرجسمی مرکب از دو عنصر است بالضروره و اعراضی بدو ملحق می‌شود آن دوعنصرکه مقوم اوهستند ماده وصورت اوست و اعراضی‌که بدو ملحق شونده است‌کم وشکل و وضع می‌باشد.

مقدمهٔ بیست وسوم: هرچیزی‌که بالقوه است و امکانی (= امکان ما) درذات آن است ممکن است در وقتی بالفعل موجود نگردد.

مقدمهٔ بیست وچهارم: هرچیزی‌که بالقوة چیزی است(= شیء ما) دارای‌ماده است بالضروره زیرا امکان همیشه درماده است.

مقدمهٔ بیست وپنجم: مبادی جوهر مرکب شخصی ماده و صورت است و آن را فاعلی باید یعنی محرکی‌که موضوع را تحریك وآن را آماده برای پذیرفتن‌صورت نماید و آن محرك قریب است‌که برای ماده شخص را آماده می‌سازد ازین جاست‌که نظر درحرکت ومحرك ومتحرك لازم است.

باآنچه‌که یادگردید آنچه‌که بیان آن‌لازم بود آشکارگردید ونص سخن‌ارسطو اینست‌که ماده ذات خود راتحریك نمی‌کند و این آن مقدمهٔ بزرگ است‌که بحث را به‌وجود محرك اول می‌کشاند.

* * *

هدف نگارنده ازنوشتن این گفتار این بودکه اولا دو دانشمند تبریزی یعنی ابواسحق غضنفر وابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر را تاآنجاکه مقدور است به‌خوانندگان معرفی‌کند و ثانیاً اشاره به‌اثر اندیشه‌های فلسفی وکلامی دانشمندان اسلامی درآثار دانشمندان غیرمسلمانان بنماید و ثالثاً بیست و پنج مقدمه‌ای‌که بوسیله دانشمندی یهودی‌تحریرشده وموردتوجه‌دانشمندی مسلمان قرارگرفته بزبان فارسی براهل دانش عرضه دارد بدین امیدکه برخی ازمطالب‌این‌گفتار برای‌کسانیکه تاریخ اندیشه و تفکر اسلامی رامورد بحث قرار می‌دهندسودمند افتد.

٨
مفاتيح الغيب ملاصدرا

در کتابخانهٔ ملی فرهنگ کتابی بشمارهٔ ۱۶۸۳ فارسی وجود دارد که حاوی ترجمهٔ مقدمه وقسمتی ازکتاب مفاتیح‌الغیب صدرالدین شیرازی است و معلوم‌نیست که مترجم همهٔ‌کتاب را ترجمه‌کرده و سپس از این نسخه ساقط شده ویا اینکه‌بهمین مختصر اکتفا کرده است. علی ای حال‌کتاب ناقص و مترجم نامعلوم است.

شکی نیست که این کتاب از آثار مهم ملا صدرا است و اگر روزی بقیهٔ آن درجائی یافت شود شایسته است‌که مورد تحقیق و طبع قرار گیرد ولی به مصداق: مالا یدرك‌کله لایترك کله، مناسب دانسته شدکه‌آن مقدمه‌که نشان دهندهٔ منظورمؤلف از تألیف‌کتاب است وفاتحهٔ اول آن‌که حاکی از روش مؤلف دربیان مقصود خود است طبع گردد.

مفاتیح‌الغیب ملاصدرا در تهران چاپ سنگی شده و نه‌تنها فاقد فهرست است بلکه شماره گذاری صفحات هم‌ندارد، نگارنده برای اینکه فایدهٔ این مقاله را افزون گرداندو درضمن خود خوشه‌ای از این خرمن برچیند فهرستی‌از ابواب وفصول‌کتاب ترتیب داد و آنرا بزبان فارسی ترجمه‌کرد تا راه را برآن کسان که میخواهند ازاین کتاب استفاده‌کنند هموار سازد. و دراین عمل از استاد فقید مرحوم محمد ابراهیم آیتی ـ خدایش غریق رحمت گرداناد ـ پیروی کرد، زیرا آن دانشمند فرزانه فهرستی برای‌کتاب اسفار تهیه‌کرد و آنرا در یادنامهٔ ملاصدرا از انتشارات دانشکدهٔ علوم معقول‌ومنقول‌منتشر ساخت‌واکنون‌آنان‌که به‌اسفاربا راهنمائی‌فهرست‌آن‌فقید مراجعه می‌کنند صد درود برتربت پاك آن‌مرد می‌فرستندو به‌همین مناسبت نگارنده این‌مقاله را به‌روان آن دوست دیرین و همدرس پیشین تقدیم می‌دارد.

الف: ترجمهٔ مقدمهٔ و فاتحهٔ اول:

بسم الله الرحمن الرحیم

بعد الحمد و الصلوة چنین گوید صدرالدین شیرازی که اثری از حاکم قلبی بمن رسید و اشارهٔ از غیب وارد شد که حکم او نافذ و قضای او محتوم بود که طایفهٔ را از رموز الهیه و مسائلی از علم قرآن و اشارات پیغمبر یزدان واسرار ایمان اعلان نمایم ولوامع حکمتی که متعلق به‌عجائب کلام خداوندی و غرائب تأویل آن است بیان سازم که حقا عین حقیقت الهیه و گنج معرفت ربانیه است و غرائب مسائل عرفان از این رموز منکشف می‌گردد و تمامی مطالب حکمت و برهان از این اصول منشعب میشود و اصول علم معانی و بیان و نفائس مشکلات کتاب و ایمان از این بیانات متفرع میگردد و ابواب جنان به‌این مفاتیح میگشاید که بحمدالله و افضاله خداوند قلب مرا بدان منور ساخته و صدر مرا مشروح داشته و بفضل و احسان خود این عطیه رابمن بخشیده و معرفت کتاب خود رابمن آزموده وقبل از این انکشافات هیچ نمیدانستم ایمان چیست و کتاب چگونه است «ذلك فضل الله یوتیه من یشاءوالله ذوالفضل العظیم» پس مدتی شائق درانجام مقصود و اطاعت از امر معبود بودم ودر طریق وصول بآن‌و استقراء مسالك آن وتوضیح و اظهار معانی قرآن سعی‌ها مینمودم وگاهی بانفس خود مشاوره میکردم و وقتی به‌تردید و تشکیك و حیرت بسر میبردم و طرفین سکوت و اقدام را بایکدیگر موازنه میکردم و چون امری بزرگ و خطبی سترك بود هیچ‌یک درنظر ترجیحی نمی‌یافت و باخود می‌گفتم چگونه مانند من کسی باقلت متاع وکندی زبان و نداشتن لوازم و مقتضیات این بیان وخاطر آشفته ودلی چون اوراق کتاب گسیخته و درهم شکسته با واردات و حوادث روزگار و حرمان به‌این مهم اقدام می‌توانم کرد، خاصه دراین روزگار که ابنای زمان ملازمت اغراض نفسانی و هواهای شیطانی دارند و در انجام مقاصد جسمانی مصر و ساعی و از کسب علوم و معارف بیگانه و از ملکات مروت و تقوی اعراض و تنفر دارند و از شنیدن و فهمیدن وحی آسمانی کر وکور و از ذکر خدا دور و ازیادآوردن احوال قیامت و معاد نفور واز دانستن احکام سیاست دنیوی و نشاهٔ اخروی بیخبرند، بلکه تعمق در درعلوم الهیه و تفکر درآیات ربانی را بدعت می‌شمارند و مخالفت وضع جمهور را خدعه و ضلالت وگمراهی و غوایت می‌پندارند، زیراکه بالاتر ازعالم‌جسم و جسمانی مشاهده ننموده و جز تعمیر بدن ولوازم آن درعالم دنیا قصدی ندارند و نظری‌بالاتر

ننموده و فکری برتر نه‌پیموده‌اند، بمصداق قول خداوند «لهم قلوب لایفقهون بها ولهم اعین لایبصرون بها ولهم آذان لایسمعون بها اولئك کالا نعام بل هم‌اضل‌سبیلا و اولئك هم‌الغافلون» که بااینکه قلب دارند بهیچ وجه قوهٔ فهم قلبی و درایت ندارند و مصرف آنرا نمیدانند وگوش دارند کلمات حقه را نمی‌شنوند و چشم دارند آثار خداوندی را نمی‌بینند، مثل چهار پایانندکه این آلات را بمصارف اکل و شرب و اعمال بدن مقصور میدانند، بلکه از حیوانات کمترند، چه حیوانات بالاتر از آن استعدادی ندارند و فقط برای آن مقصورند و اینان باکمال استعداد و داشتن قوای عقلانیه و ادراك کلیات تمام قوی را مصروف لوازم بدن دارند و خود را با بهائم شریك می‌سازند، از این روی است که آثار جهل درمردم ظاهر و باهر است و علم و و اهل علم متروك و مهجورند و عرفان و فضل آن خوار و ذلیل و منفور است و از حکمت و دین اثری نیست، بلکه مبغوض طبایع جاهلین است و از شومی سیرت و و خبث سریرت و دوری از حکمت است که آثار عدالت از میان رفته وآراء وعقاید باطله و رسوم خباثت‌شایع شده. پس مدتی براین منوال از اقدام بمقصود بازمانده و روزگار مانع وصول مطلوب آمد و عنان زبان را از بیان ومقال نگهداری می‌کردم و از جانب حق متعال که این گنج را درمن ودیعت فرموده بود محرکی بر توضیح و گشایش آن بظهور نرسید و رغبتی در قلب بتوضیح و تصریح معلومات خود پدید نگردید، تاآنکه چندمرتبه اشارهٔ غیبی به‌من رسید که در این باب استخاره نمایم و مجدداً داعیهٔ حق شعلهٔ ملکوتی که از جانب خود فرستاده بود در قلبم مشتعل فرمود که از جانب خداوندی چون موسی از جانب طور آتشی افروخته یافتم و خواستم که خبری ازآن آتش یاگرمئی به اهل حق و تجرید برسانم و چون در این قصد عزیمت یافته و قوای عقلیه و حسیهٔ بدن را مصروف جانب حق ساختم از جانب قدس فتح جدیدی برمن گشایش یافت و عطیهٔ تازه بر من خداوند کرامت فرمود و نور بصر بصیرت را حدتی افزود و خداوند متعال یاری و نصرتی کرد که در خود نشاطی یافتم که حاضران نیز از نشاطم در وجد آمدند و ساکنان از انبساطم به حرکت افتادند. و از این فتح جدید از اسرارکتاب مجید رموزی تازه منکشف گردید که کمتر از عقلا بدان رموز آگاهی یافته و از حکماء متبحرین به غور آن مسایل نرسیده‌اند و نیز نرسند مگر آنان که خداوند منجذب سازد و اسرار خود بیاموزد، و

همه‌کس ازاین رموز بهره‌ور نگردد مگر اشخاصی‌که نفس خود رابریاضات شاقه در تعب آورند و امعان نظر بامواظبت خلوات در دقایق نکات نمایند و ازعادات ورسم خلق‌کناره گیرند و ازمتابعت رسوم ظاهریه ونفسانیه جمهور اعراض جویند واخلاق و عادات رذیله را ازخود دورسازند تابه رموز سابقین احاطه یابندو به‌علوم متقدمین هدایت بینند و برخفیات اسرار متألهن و خلاصهٔ مطالب حکماء سالفین وکتب انبیاء ومرسلین واقف گردند، چه درقرآن مبین خداوند متعال خلاصهٔ علوم‌اولین وآخرین رامندرج فرموده و زبدهٔ احوال پیغمبران را و اذواق اولیای خـود را مجتمع ساخته پس درموقع این فتح جدیدکه‌نفس مرا رسید باخود گفتم‌که موقع آن است‌که‌ابتداء اصولی ذکر و بیان کنیم‌که فروع مطالب ازآن استخراج گردد وگوشها را ازجوهر معانی عالیه زینت دهد وحقایق مطالب را با صورتی مزین و منقش اظهـار داریـم و قوانین حکمیه و براهین عقلیه را مندرج ساخته اوضاع نقلیه راتطابق داده درمقامی برمزو اشاره بیان مطالب نموده و در مقامی‌که لایق‌است به‌تفصیل و اشباع پرداخته درظاهر تفسیر و بیان دقایق عربیت چندان خوض ننمائیم مگر بقدر قلیلی‌که ذکـر حقایق تاویل منوط و مربوط بدان باشد، نه‌بطوریکه در این بیانات چنانچه عـادت اهل تفسیر است بسط و اطناب دهد، چه خداوند متعال دراین رشته قومی دیگر رابـر گماشته که آنها قانع بظاهر قرآن و حدود عباراتند و ما را بطن قرآن و حقیقت آن مقصود است و در حدیث است «من فسرالقران برایه فقدکفر» یعنی هرکس قـرآن را برای خود تفسیرکند کافر است، و اما تأویل صحیح در اوباك نیست وبحمدالله‌قرآن معجز بیان کلامی‌که هیچ گونه اعوجاج و اضطرابی درآن نیست و باکمال علوشان و رفعت مقام درکمال عذوبت و قرابت بافهام است

پس ای عاقل منصف هروقت اراده داری‌که درعلم قرآن وحکمت‌خداوندی و اصول‌ایمان که‌عبارت‌ازایمان‌به‌خدا وملائکه‌وکتب‌خداوندی ومعاداست‌نظرکنی‌محتاج بدانی‌که اسرارقرآن ومعانی‌آن‌را حفظ‌کنی وازاهل ذکر وقرآن سؤال مقصود وانجاح مطلوب نمائی،چنانچه‌خداوند میفرماید «فاسئلوا أهل الذکران کنتم‌لاتعلمون» مانند سایرعلوم‌وصنایع که‌ازاهلش‌باید آموخت‌ودرمثل است«استعینوا علی کل‌صنعة بأهلها» یعنی در هرصنعتی از اهلش استعانت جوئید، و بعد از آنکه استعانت بـاهلش جستی هرگونه بیان وکلامی‌که در وصف حقائق اصول وارکانی‌که زبان توبآنهـا اقـرار و

قلبت بآنها تصدیق دارد برای تومذکور داشتند، مدتی در بیانات آنها تدبر و تامل کافی و وافی فرما و بربصیرت خودکه برآن مفطور و مجبولی عرضه دار و با عقل خودکه حجت خداوندی برای تست وحاکمی معاشر باتست بخوبی بسنج. وچنانچه آن بیانات رامخالف با اعتقادات خود یافتی و باذوق سلیم خود منافی دیدی بزودی انکار مفرمای‌که‌گفته‌اند «و فوق کل ذی‌علم علیم» و بدانکه هرکس بمعلومات خود واقف وقاصرگردد و بالاترازمعلومات خودرا انکارکند هرگز بیش‌از آنکه دانسته است نتواند درك نمود و از آنچه عقل آن بدان‌احاطه ندارد بی‌بهره و محجوب خواهد ماند، و حق‌تعالی بالاتر و وسیع‌تر و بزرگترازآن است‌که حدی او رابه‌پیماید و اجل ازآنست‌که عقلی دون عقلی او را بتصورخود محصور سازد.

پس ای عاقل از خانهٔ حجاب خود بیرون آی، از آستانهٔ درب خود بدر آی و لباس اهل جاهلیت و جمود را از خود برکن و از قیود رسمانی و عقاید عامیانه و رأیهای ظاهریه خود را آزاد کن و به‌مجادلات کلامیه گوش مفرمای و ذکر خدا را فراموش مکن‌که خداوند از ذکر نفست فراموشت سازد، چنانچه خود میفرماید«فبما نقضهم میثاقهم لعناهم و جعلنا قلوبهم قاسیة یحرفون الکلم عن مواضعه ونسواحظاً مما ذکروا به لاتزال تطلع علی خائنة منهم الاقلیلا» یعنی چون پیمانی‌که باماکرده بودند شکستند آنها را ازخود دورکردیم و قلب آنها را سخت فرمودیم‌که کلمات‌و آثار خداوندی را ازمواضع‌خود و اشارات خود تحریف میکنند وآنچه بآنهایادآوری نموده وبهره داده‌بودیم فراموش‌کردند وهمواره توای پیغمبر برخیانتهای آنهاواقف هستی مگرقلیلی‌که خداوند مستوردارد.

وای عاقل در معانی این کتاب‌که روشنی چشم عاقلین است بدقت رأی تدبر و تفکرکن و بیانات آنرا محفوظ دار. اینک دربیان تفصیل و تأویل میپردازیم و موعد موعود نزدیك است خداوند میفرماید: «ولقد جئناهم بکتاب فصلناه علی علم هدی و رحمة لقوم یؤمنون‌هل ینظرون الا تأویله. یوم یاتی تأویله یقول الذین نسوه من قبل: قدجاءت رسل ربنا بالحق، فهل لنا من شفعاء فیشفعوالنا او نرد فنعمل غیر الذی کنانعمل، قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ماکانو ایفترون» یعنی برای این مردم قرآنی آوردیم که از روی علم آنرا تفصیل و شرح دادیم برای آنکه مؤمنین را هدایت و رحمت کنیم.آیا جزتأویلات آن را چیزی می‌بینید و روزی‌که به تأویل آن

برمیخورند اشخاصی که فراموش کرده بودند و عمل ننموده بودند باخـود میگویند: آیا شفیعی پیدا میشودکه ما را شفاعت کند یا ممکن است که دوباره بدنیا بازگشت وغیر از اعمال زشتی که بجا میاوردیم اعمال حسنه مرتکب شویم. به‌تحقیق به‌نفس خود زیان زدند وگم شد ازآنهاآنچه افترا می‌بستند.

و ای عاقل،گوش به ترهات متصوفه‌که درویشی را به‌خود می‌بندند وبصورت آنها هستند هرگز مده، و اعتماد برقول مردمی‌که بـه دروغ اظهار فلسفه و حکمت میکنند منماکه آنها مصداق قول خداوند «فلما جاء تهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من‌العلم وحاق بهم ماکانوا به یستهزؤن» یعنی هر وقت‌که پیغمبران با ظهور معجزات برآنها مبعوث میشوند بـاندك علمی‌که باخود دارند خورسند میشوند وبر خودشان بادآنچه بدان استهزاء پیغمبران مینمایند.

خداوند متعال ازشراین دوطایفه محفوظمان دارد ومارا بااین دوطایفه مجتمع نسازدکه همواره جلیس‌آنها در زحمت ومونس آنها در وحشت است وبـالکلیه قلب خود را ازکلمات این دو طایفه خالی دارد وکلام خداوند را گوش ده و آیات بزرگ خداوندی را مشاهده و محفوظ‌کن وکلماتی‌که درشب معراج به‌رسول خداوند نـازل شده‌که احادیث قدسی است ملاحظه‌کن و اگر در این نشأه سلوك و حـرکت از خانـهٔ طبیعت بـه عالم عقل و آخرت توراموت رسد خداوند متعال ترا ماجور و مثاب سازد در دنیا و آخرت جزای خیر دهد، چنانچه میفرماید «و من یخرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقـع اجره علی‌الله» یعنی هرکس از خانه‌ی طبیعت خود بیرون رود و بسوی خدا و رسول خدا سفر و هجـرت کند یعنی نفسش را متوجه عالم الهی گرداند و درآن میان او رامـرگ در رسد پس به تحقیق که اجر او باخداوند است وبعضی حکما گفته‌اند: هرکس که ارادهٔ آموختن حکمت‌ـ الهی‌کند باید برای نفس خود فطرتی تازه احداث‌کند، یعنی بالکلیه خود را از عالـم طبیعت مصروف سازد و به لوازم بدن و طبیعت چندان نپردازد. افلاطون میگویـد: «مت بالارادة تحیی بالطبیعة» یعنی بارادهٔ خود به‌میر یعنی از آلایش دنیوی ولوازم آن صرف نظرکن و قطع علاقه فرماکه حیوة ذاتی و طبیعتی جاودانی یابی. وحضرت مسیح فرماید: هیچ‌کس به‌ملکوت آسمانی پی‌نبرد مگر دو دفعـه زائیده شده بـاشد، یعنی ازحیوة دنیوی خود را بمیراند وقطع علاقه نفسانی نمایـد و بعـداز ایـن موت

زندگانی وتولد مجدد است. وپیغمبر مرسل صلی‌الله علیه وآله فرماید: «موتو اقبل ان تموتوا » یعنی پیش‌از آنکه بمرگ طبیعی بمیرید به‌مرگ ارادی خود رابمیرانید ومقید بدنیا و مافیها نباشید و متوجه خدا وملکوت اعلی گردید. و امام علیه‌السلام فرماید: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» یعنی مردم دردنیا خوابند یعنی حیوةدنیوی چون جاویدان نیست و مدتی محدود بیش نیست مثل خوابست پس هروقت بمیرند به‌موت طبیعی یا به‌موت اختیاری و درك عالم عقلانی و اخروی را بنمایند ازخواب بیدار میشوند و به‌عالم باقی جاودانی‌که مانند بیداریست میرسند. و درحدیث است «(ان‌الله یحب الشجاع ولو علی قتل حیة)» یعنی خداوند دوست میدارد شجاع را ولو باندازه‌کشتن ماری باشد. ومقصود از مار هیچ نیست جز مار نفس‌که ماری جان‌گزای مانند آن نیست. پس ای رفیق مار نفس را بکش و از سمیت‌عقاید باطله و آراء خبیثه آن خود را خلاص‌کن یاآنرا به‌حیطه تسخیر خود بیاورکه بدست قدرت تومسلم باشد و مانند عصای موسی او را اول از خود دورکن و بینداز تابه بینی چگونه ماریست که میدود پس او را بدست راست‌خود یعنی قوهٔ عقلانی خود برگیر که آن هنگام همواره مقهورتو خواهد بود. و هرگاه ای طالب حق کسی را نیابی که اهل‌این مسئله باشد و تو را ازقیود دنیوی برهاند و شانیت این‌کار را درکسی‌ملاحظه نمائی‌که مسائل قرآنی را از او بیاموزی به مطالعهٔ این‌کتاب اقدام‌کن‌که جامع‌جمیع قوانین لازمه برای علم‌قرآن است و او را مفاتیح‌الغیب نام نهاده‌ام چرا که کلیدی است برای گشایش خزائن علوم و از هرشك و ریب مبری است و جواهر دریای‌قرآن را به‌این کتاب میتوان اخذ نمود و در اسرار خداوندی وکشف صدف مبانی آنرا بدین کتاب میتوان نمود و مشکلات قرآن را آسان نماید و زنهارکه ابتدا باید نفس خود را تصفیه نمود و از هوی و هوس و حقد و حسد مبری ساخت چنانچه خداوند فرماید «قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها» یعنی رستگار است کسی‌که نفس خود را تزکیه نماید و زیانکار است آن کس‌که نفس را آلایش داده و مشوب سازد پس‌ابتداء بنیان خداشناسی ومعرفت مراتب عقلانی موقوف و منوط به پرهیزگاریست که آن بنیان را بایست محکم نمود وبعد ازآن بر بنای او افزود والا مانند آنانکه بنیانی سست ونا استوار دارند و دراتمام بناسقف روی آن‌گذارند به‌هلاکت خواهند رسید و اگر خداوند تورا توفیق دادکه توانستی حق مشکلات قرآن را به این کتاب

نمود شکر خداوند را بر آن مقداری‌که از اسرار قرآن مجید بتوعطا فرموده بجای‌آور و من به‌هرقدر ممکن بوده از اسراری‌که عرفای کبار وحکمای بزرگوار از اهل غفلت مستور داشته‌اند دراین کتاب درج نموده‌ام و بواسطهٔ زیادت اعتبار حفظ اسرار از اشرار واجبست جزآنکه مخاطبه و مقاصدهٔ من بامردمانی ذکی فطن‌که خداوند شرح صدرشان کرامت فرموده است منوط ومربوط است نه‌قلوب سخت و سنگین‌که در سینه‌های تنگ مانند قبور کفار جای گرفته ودرتاریکی غرورمیگذرانند مقصودداشته‌ام پس توای رفیق نیزاین بیانات را از این گونه قلوب مستور دارو درهرسینه‌ای ودیعه مسپار جز آنانکه لایق دانی و قلبشان را گشاده بینی و نفسشان را زنده وبا ظراوت و ذکی‌یابی وهمواره این دوکلام خداونه را بیاد آورکه می‌فرماید «ولاتکونواکالذین اوتواالکتاب من‌قبل فطال علیهم الامد فقست قلوبهم وکثیر منهم فاسقون» یعنی مانند آنان نباشیدکه مدتی آیات قرآنی برآنها تلاوت شد وعمر آنها و زمان آنها بطول کشید پس قلب آنها قساوت یافت و بسیاری ازآنها فاسق شدند ونیز فرماید: «افمن شرح الله صدره للاسلام فهوعلی نور من‌ربه فویل للقاسیة قلوبهم من ذکرالله اولئک فی‌ضلال مبین».

یعنی آیاکسی که خداوند سینه او را گشادهٔ اسلام فرموده و نور خداوندی در قلب او جای گرفت پس‌وای باشخاصی‌که قلب آنها قساوت یافته و از ذکر خداوند بی‌خبراست و اینان درگمراهی واضحی‌هستند وامیدوار ازفضل‌خداوند متعال‌آنست‌که براتمام این کتاب توفیق دهد و از غائله روزگار محفوظ داردچه دراقدام آن متوسل وسطمئن به‌استخارهٔ خود هستم واین آیه آمده است «ان یدخرلی عنده ثمرة صالحة و کلمة باقیة» امیدوار است‌که بهمین تفسیر این‌کتاب برای من ثمرهٔ صالحه و کلمهٔ باقیه ذخیره ماند و ازکرم خداوندی امیدواراست‌که به‌بیانات صادقه وکلمات حقه ملهم سازد ولسان صدق‌کرامت فرماید، انه خیر معین و لایخیب السائلین.

بارخدایا مرا به‌نقصان که‌لازمهٔ امکان است‌مواخذه مفرمای وبه‌نسیان که لازمهٔ انسان‌است‌بازخواست مفرمای وبه‌فضل خود امید وتوجه‌مرا جز به‌خود قرار مده وجز بدانچه رضای تواست مایل مگردان و به‌لطف خود مرا از گمراهی و زلت بپرهیز و پشتوانی مرا بسوی ظالمان مسازکه در روز جزا همیشه بآتش دوزخ در پاداش‌کرایم و خود دانائی‌که اگر درنعمت تو افتخاری‌کردم وبر خود بالیدم خود امر فرمودی‌که

«و اما بنعمة ربک فحدث» و اگر تقصیری و اسرافی ازمن رفته واینک براو استغفار میکنم به‌حکم تو بوده‌که فرموده‌ای «ومن یعمل سوءاً او یظلم نفسه ثم یستغفرالله یجدالله توابا رحیما» یعنی هرکس عمل بدی کند یابه نفس خود ظلم نماید و پس از آن نزد خدا استغفار کند خداوند متعال توبه‌او راقبول فرماید و رحم نماید و اینک درمقدماتی‌که علم‌تأویل منوط بآن است ومعین برفهم معانی قرآن‌است شروع‌نمائیم چه‌هر علمی رامقرر است ماهیتی و موضوعی ومبادی ومسائلی و غایتی دارد یعنی واجبست برطالب هرعلمی‌که بداند آن‌علم چیست و درچه مطلب بیان‌میکند و از چه مطالب مبتنی میگردد وفایدهٔ آن چیست وترتیب این‌بیانات را دربیست مفتاح نهادم که هریک کلیدی ازعلوم حقیقیهٔ ربانیه است.

مفتاح اول

دراسرار حکمیه که متعلق به قرآن است به طرین اهل عرفان و درآن چند فاتحه است.

فاتحهٔ اول

درصفت قرآن و نعت‌آن به‌زبان رمز واشاره.

در سوره حشر می‌فرماید «لوانزلناهذا القرآن علی جبل لرایته خاشعا متصدعا من خشیة الله و تلک الامثال نضربهاللناس لعلهم یتفکرون».

یعنی اگر این قرآن را برکوهی میفرستادیم یعنی آن کوه را قوهٔ ادراک قرآن میدادیم هرآینه میدیدی کوه را چگونه ترسنده واز هم‌شکافته میشد ازترس خداونـد واین مثلها رابرای مردم میآوریم شایدمتنبه شوند واز رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله منقولست «القرآن غنی لافقر بعده ولاغنی دونه» یعنی قرآن توانگریست‌که هیچ‌گونه فقر بعدازدانستن‌آن‌بانسان نرسد وتوانگری بالاترازآن نیست وای قاری قرآن‌بدان‌که قران‌چون نقاب از چهره برگشایدوپرده‌ازسربرگیرد هرعلیل‌درد جهلی را شفا دهد وهر تشنهٔ‌طلب حقی راسیراب فرماید وقلب هرمریض را مداوا نماید واخلاق ذمیمه مزمنه را شفا بخشد ودردهای جهالت مهلکه‌را درمان پذیرد واز رسول‌خدا (ص) منقول‌است که فرماید قرآن دوای انسان است وطناب محکم خداوندیست‌که بدین عالم سفلی

فرستاده‌که جهالی‌که مقیدبه سلسله‌های تعلقات‌دنیویه‌و زنجیرهای و زرو وبال وحب اهل و اولاد وعیال و وطن ومال وشهوت بطن‌وفرج وحرص وطول آمالند آزادسازد وبا آن عظمت قدر ومحل و رفعت سرو معنی بلباس حرف وصوت متلبس وبه‌ردای لفظ وعبارت پوشیده شده‌که بندگان‌را رحمتی وخلق راشفقتی باشد و بدان انس‌گیرد و باذهان مردم قریب وبه ذوق مردمان نزدیک باشد والا خاك را باآسمان چه‌مناسبت وممکن را باواجب چه‌مراودت بود.

پس درهر حرفی از حروف قرآن هزاران رمز و اشاره و غنج و دلال از بـرای قلوب اهل حال است واین ندا از عالم اعلی بدان نازل شده‌که اسیران را ازمغاك‌خاك برهاند واز زندان دنیوی خلاص دهد چنانچه خداوند می‌فرماید «و ذکـرفان الذکـری تنفع المومنین» درحقیقت حروف و اصواتش مانند شبکهٔ دام است ومعانی آن‌چون دانه هائیست‌که مردمان زمین صید مرغان آسمانی به‌آن نمایند وهـر مرغـی را رزق مخصوص است‌که خالق ومبدع آن دانا است وغرض اصلی آن است‌که نوع خاصی از مرغان با رزق مخصوص بدان دام نمایند و مقصود از گستردن دام در زمین همان است وآنان‌که این استعداد را ندارند و بهره‌ای از قرآن نمی‌یابند مفادقول خداوند که‌فرموده است«سواء علیهم‌أ انذرتهم ام‌لم تنذرهم لایومنون»یعنی برآنها مساویست چه‌آیات قرآنی‌رابخوانی وازعاقبت‌شان به‌ترسانی یامتروك داری‌ابدا ایمان نمی‌آورند والا هیچ‌گونه رزقی نیست‌که درکلام مجید قسمتی ازآن موجود نباشد به‌دلیل قـول خداوندکه می‌فرماید. «لارطب ولایابس الافی‌کتاب مبین» یعنی هیچ‌ترو خشکی‌نیست که در عالم کتاب تکوینی ولوح محفوظ نباشد همچنین درکتاب تدوینی فـروگذار نشده وچنانچه درقرآن کلمات وحکمتهای بدیعه‌که معرفت آنها غذای ارواح‌وقوت قلوبست موجود است همچنین معارف جزئیه و دواهای صوریهٔ از قبیل قصص انبیاء و احکام خداوندی نیز مجموع است‌که متوسطین و عوام باین درجه راه نجات دارند وچنانچه اصلاح آخرت درطـی آن است موجبات صلاح دنیوی را ازقبیل قصـاص و دیات و مناکحات واحکام ارث رانیز شامل است پس‌جامع اغذیهٔ معنوی و صوری و اقسام اخروی و دنیوی است‌که انسان و حیوان از او متمتع گردند وهیچ‌چیز نیست که درقرآن بیان و توضیح آن‌نباشد وچنانچه راهی به‌عالم ملکوت‌داری خودمیدانی که شالودهٔ هرچیزی قرآن است وبدان‌که خطابات قرآن مختص به‌دوستان خداشناس

و اولیای مقرب خداوندی است نه‌از خدا بیخبران فریفته ومنکرین به‌کفر آمیخته‌که نصیبی‌از رزق فهمیدن معانی آیات قرآن ندارند وبجز پوست الفاظ وقوالب عبارات را درك نمی‌نمایند چه‌اینان از شنوائی حقیقی بی‌بهره‌انـد «ولو علـم الله فیهم خیرا لاسمعهم‌ولو اسمعهم لتولوا وهم‌معرضون» اگر خداوند خیری وانتفاعی ازآیات‌خود درآیات آنها می‌دانست ایشان را شنوا مینمود و توفیق فهم قرآن میداد و اگر می‌شنوانید ایشان راهرآینه پشت میکردند وگوش‌فرا نمیدادند واعراض ازقرآن‌میکردند مثنوی علیه الرحمه فرماید:

غـایت تنزیـل وحـی آسمان — نیست الاغیـرت اسـرار دان
همچنین دانـای رمـز مثنوی — نیست الا آن حسام معنـوی
می‌نفهمد حرف‌حق راگاو و خر — حرف احمد را چه میداند عمر

چنانچه ارباب عقول دانندکه اعراض ابی جهل و ابی لهب ازشنیدن قرآن و حرمان‌ایشان ازفهم آن‌باآنکه عرب بودند و قرابت جسمانی باپیغمبر داشتند نه‌برای آن بود که ازصرف ونحو ولغت و رسوم فصاحت و آداب بلاغت و قـوانین عبارت بی‌خبر بودند یا آنکه گوش ظاهر آنها کر بود یا چشم صورت آنها کور یا قلب در سینهٔ آنها نبود بلکه تمام اینها را داشتند اما عنایت خداوندی را بهره‌مند نبودند و بخدا قسم است‌که منکرین را چشم صوری با کمال نورست و گـوش ظاهر در کمال حدت است و قلب درسینه‌ها شان جای دارد اما باهمهٔ اینهاکور وکر ولال‌اند که‌هیچ نمی‌فهمند چه‌کوری بچشم صورت نیست بلکه چشم دل‌از ادراك بایست کـور نباشد پس معلوم شدکه شرط فهمیدن قرآن فقط دانستن نحو وصرف وبیان ولغت وعبارت نیست چنانچه اهل قرآن و مدرکین آن راچشم‌های مخصوص است‌که آثارخداوندی را می‌بینند و گوشهای تندی است که کلمات حقه را می‌شنوند و قلوب گشاده‌ایست که‌تعقل مراتب خداوندی را مینمایند و منکرین را قلوب از مشاهدهٔ انوار خداوندی کور و عقول از شنیدن ذکـر خدا دوستان کـراست و ارواح از استـدعای قـرب بخدا لال است و درحدیث نبوی صلی‌الله علیه وآله منقول است‌که به اصحاب‌کبار می‌فرماید «لولا تردید فی‌حدیثکم و تمزیج فی‌قلوبکم لرایتم ماارى وسمعتم مااسمع» یعنی اگر شکی و دغدغه درکلماتتان و آلایشی در قلوبتان نبود هـرآینه میدیـدیـد آنچه من می‌بینم و می‌شنیدید هرآنچه من می‌شنوم پس حمد خدابراکه‌اولیا و احبای

خود را بهچنین قلوب و زبانها و چشمها و گوشها نعمت فرموده وسینهٔ آنها را بـا ادراك حقایق مشروح ساخته و دیگران را ازچرکینی قلب و تنگی سینه این ذوق را کرامت نداشته و جز پوستی و اعضای ظاهری باخود ندارد و مسلم است که باپوست جز ظاهر وقشر قرآن را درك نمیتوانند نمود ونور را جزبانور نمیتوان دید «و من لم یجعل اللهله‌نورا فماله من نور» خدای فرماید: «وجعلنا علی قلوبهم اکنة ان‌یفقهوه وفی‌آذانهم‌وقرا»، «وجعلنامن‌بین ایدیهم‌سداًومن‌خلفهم‌سدافاغشینا هم‌فهم‌لایبصرون» یعنی قرار دادیم بردلهای آنها پرده‌هائی که نفهمند قرآن را و درگوشهای آنهاکری واز پیش روی‌آنهاکوهی ساختیم‌و ازپشت‌سر آنها نیزکوهی افراشتیم پس‌پوشانیدیم آنها را که هیچ نه‌بینند پس چنانچه شنیدن گاهی مجازیست وگاهی حقیقی کـه اول مثل قول خدایتعالی است: «فاجره حتی‌یسمع کلام الله» یعنی‌او را امان ده‌تا بشنود بگوش ظاهر کلام خداوند را و دویم مثل قول خداوند است «انک لاتسمع الموتی‌و لاتسع الصم‌الدعاء» یعنی توای پیغمبر نمی‌شنوانی مـرده‌ها را یعنی مـن می‌شنوانـم مرده‌ها را یعنی من می‌شنوانم ایشان‌را ونمی‌شنوانی دعارا به‌کرها یعنی من‌می‌شنوانم که دراینجا شنیدن نه شنیدن باگوش ظاهر است همچنین دیدن وفهمیدن نیز دومعنی دارد یکی مجازی که باچشم ظاهر و درك ظاهر عبارتست و دیگـر حقیقی است یعنی دیدن قلب وفهمیدن معانی حقیقی‌چنانچـه می‌فرماید «و مـالهولاء القوم لایـکادون یفقهون حدیثا» یعنی این جماعت‌را چه شده‌که هیچ نمی‌فهمندقرآن راکه مقصودفهم باطنی است والا صورت عبارات را بخوبی می‌فهمند ویقینا‌ابی‌جهل‌وامثال‌او وشعرای عرب درجاهلیت باوجود عربیت تامه وبلاغت آنها درتسجیع الفاظ ونظم اشعاریک کلمه قرآن را بگوش دل نشنیده ویک سطر آن را به‌حقیقت خـود نفهمیده‌اند چـه حواس باطنیه‌که حواس ظاهریه پوست وقوالب آنها است باخود نداشتند وجزصاحبان عقول متذکر نتوانند شد چنانچه خدای فرماید «و مایذکرالا اولوالالباب»، «فی‌ذلک لایات لاولی الالباب».

پس ای‌رفیق‌اگر قلب سلیم‌داری از خواب غفلت برخیز و بـه‌هوش آی و شکر خداوند منان‌را بجـای آور و روی نیاز و نماز بـدرگاه او بسپار ودستهای خود را به‌تکبیر وکلمهٔ توحید بگشای که خداوند متعال باغایت جلالت وعظمت مانندتوبندهٔ خاکسار را باکمال حقارت وقصور وعجزوفتور فراموش‌نکرده‌ورسولی کریم‌وچراغی

روشن بسویت فرستاده و کتابی معجز بیان فرود آورده که سرتاپا نور وهدایت و شفای ضلالت و راهی راست وطنابی استوار ونردبانی از زمین به‌آسمان است که بندگان‌را از زندان دنیا وعذاب این جهان برهاند واز صحبت اضداد و مقارنهٔ موذیات که همواره انسان‌را میگزند بجهانـد و لیکن این مراتب راباچشم حس نمی‌بینی ومادام که به‌آلایش جهان آلوده‌ای درك مولمات حقیقیه را احساس نمیکنی چه طبیعت و رسم آن سکر آورد و بـدن تـرا بیحس سازد و ایـن از عنایت خـداوندیست کـه مدتی تـــرا مهلت دهد که توشه برای آخرت برداری زیراکـه تمام موجودات برای اسباب معیشت اخروی خلق شده و عیش جزعیش آخرت نیست لیکن چون قبل‌از وصول به‌عالم آخرت محتاج به عبور ازدنیا هستی وآخرت نتیجهٔ اعمال دنیویه‌است وموقوف برکشت‌زار دنیا است از قبیل موقوف بودن میوه بردرخت و حیوان برنطفه و مقصود برحرکت و عقل بر-حس از این جهت اکمال آخرت باآمدن دنیا ومدتی نشو و نمای در این جهان است پس‌چنانچه خداوند مهربان اسباب آسمانی‌را ازقبیل آفتاب وماه وستارگان وحرکات آنها برای اکمال توخلق فرموده و همچنین تهیات بـزرگ در زمین از آب و آتش واکل وشرب ومسکن و ملبس باصور ومواد آن برایت انباشته ومقصودکلی از تمام اینها انسان بوده چنانچه به‌پیغمبر خود می‌فرماید: «لولاك لما خلقت الافلاك» اگرتو نبودی و مقصودم آفرینش انسان نبود افلاك‌را خلق نمیکردم همچنین دواعی طبیعیه و اغراض نفسانیه و شهوت و غضب را درانسان خلق فرموده که تمام اینها آلات‌سفر آخرت او باشند و اسباب محرکهٔ عبور او از دنیا به آخرت گردند و موجب عـروج آن بموطن ومستقرش شوند ومؤکد خروج آن براه خداوند ومشاهده آثار وعلاماتش گردند پس ثمرهٔ شجره وجود انسان است که‌تمام موجودات برای او خلق شده‌ووجود او برای شناختن خداوند سبحان مخلوق گردیده چنانچه می‌فرماید «و ما خلقت الجن والانس الالیعبدون» ای لیعر فون. یعنی جن وانس راخلق نکردم مگربرای آنکه‌مرا بشناسند و درخبر است‌که خداوند به بندگان می‌فرماید «خلقت العالم لکم وخلقتکم لاجلی» یعنی تمام عالم رابرای شما انسان خلق کردم و شما را برای خود آفریدم‌پس قرآن واسطهٔ آسمانی وطناب خداوندیست که برای دست آویز بندگان نازل شده‌کـه نفسهای مرده را که درمغاك دنیا محبوس و درمنزل شیاطین جای دارد نجات دهـد و به عالم علوی آزاد سازد وقرآن نوری از انوار خداوندیست‌که برای هدایت سالکین

مخلوق گردیده و مردمان را ازپستی عوالم باعلی درجه علیین وبالاتر منازل واقفین عروج دهد

پس ای بیچاره قرآن را بیاموز و بخوان و در معانی آن تفکر کن و قلب خود را منور گردان والا دربحر ظلمت غریق خواهی شد و باشیاطین محشور خواهی گردید و به‌آتش دوزخ خواهی سوخت وطعمهٔ مارها و اژدهای جهنم خواهی بود.

ب ـ ترجمهٔ فهرست مطالب:

۹

تاریخ پزشکان و فیلسوفان

اسحق‌بن حنین

هریك از امم عالم بدانش و فنی خاص اشتهار دارند و شهرت یونان به طب و فلسفه است بگفتهٔ ناصرخسرو:[1]

عرب بر ره شعر دارد سواری   پزشکی گزیدند مردان **یونان**
رههندوان سوی نیرنگ وافسون   ره **رومیان** زی حسابست والحان
مصورنگار است مر **چینیان** را   چو **بغدادیان** را صناعات الوان

دانشمندان اسلامی سیر علوم یونانی را از یونان باسکندریه و از اسکندریه بایران و انطاکیه و حران و سپس به بغداد بتفصیل یادکرده‌اند[2] در اواخرقرن سوم و اوائل قرن چهارم علم طب باوج اعلای ترقی خود رسید وترجمه‌های یونانی وسریانی ازکتب طبی تبدیل به کتابهای مستقل و منقح گردید. ایجاد بیمارستانهای متعدد در مراکز بلاد اسلامی مانند ری وبغداد علم را بعمل وقیاس را به تجربه نزدیك ساخت. ابوبکرمحمدبن زکریای رازی طبیب وفیلسوف معروف ایرانی نمونه کامل وبرجسته‌ای از پرورش یافتگان آن دوره بودکه علوم یونانی باتمدن اسلامی که ملت‌های مختلف در تشکیل آن شرکت داشتندآمیخته شده وباسعی وکوشش دانشمندان اسلامی مراحل ترقی و تکامل خود را پیموده بود او دربیمارستانهای بغداد روش خاص خود را در معالجه و مداوای بیماران بکار برد و با پزشکان و علمای طب دارالخلافه به بحث و تبادل نظر پرداخت و سپس بزادگاه اصلی خود یعنی « ری » مراجعت کرد وکتاب «الطب المنصوری» یا «الکناش المنصوری» خود را بنام حاکم ری ابوصالح منصوربن اسحاق بن احمدبن اسد تألیف کرد. این ابوصالح ازسال ۲۹۰ تا۲۹۶ از طرف پسرعم

۱ـ ناصرخسرو، دیوان، ص۸۳(چاپ مینوی ومحقق)، قصیدهٔ ۳۹ ابیات ۸-۷-۶
۲ـ مسعودی ، التنبیه و الاشراف، ص ۱۰۶ ، ابـن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ج۳ ص ۲۲۴

خود احمدبن اسماعیل‌بن احمد دومین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده است[۳].

درهمین ایام یعنی درسال ۲۹۰ مناظره‌ای میان ابوالعباس بن‌فراس وابوالعباس بن‌شمعون در بغداد در حضور وزیر قاسم بن عبیدالله متوفی ۲۹۱ که وزیرمعتضد و مکتفی بود[۴] درگرفت براینکه نخستین طبیب که بوده است و آغازطب ازکجاست و پایه‌آن برقیاس‌بوده‌است یابرتجربه. وزیرازاسحق‌بن حنین میخواهدکه‌کتاب موجزی دراین باب تألیف‌کند وتاریخ طب وطبیبانی‌که تاآن زمان‌آمده و همچنین‌فیلسوفانی را که همزبان با آنان بوده‌اند بیان نماید اسحق این مسؤول را اجابت وکتاب «تاریخ‌الاطباء والفلاسفة» خود رابهمان نحوکه ازاوخواسته شده بود تصنیف‌می‌کند. اسحق مانند پدرش در زبان عربی و یونانی و سریانی مهارتی بسزا داشت و حتی در زبان عربی ازپدرش برتربود[۵] و توجه اوبه ترجمهٔ کتب فلسفی ارسطو بیش ازکتب طبی او بوده است[۶] گذشته ازترجمه‌هائی‌که باو منسوب است‌کتابهائی نیز مستقلاً تألیف‌کرده است‌که ازجمله«کتاب‌الادویةالمفردة» و «کتاب‌کناش الخف» را میتوان نام‌برد او درسال ۲۹۸ ازدنیا رفته است[۷] ابن‌الندیم وابن‌القفطی درضمن تألیفات اواز «تاریخ‌الاطباء» یاد کرده‌اند. و نیز ابن ابی‌اصیبعه درمیان آثاراوکتابی بدین عنوان «کتاب‌ذکرفیه‌ابتداء صناعةالطب واسماء جماعةمن‌الحکماء والاطباء» نقل‌کرده است ومسلماًکتابی راکه نامبردگان یادکرده‌اند همین «تاریخ‌الاطباء و الفلاسفة» اوست‌که ترجمهٔ‌آن‌دراین گفتار آورده می‌شود.

این‌کتاب از قدیم‌ترین‌کتبی است‌که دراسلام درتاریخ طب نوشته شده ونسخه آن باقی مانده‌است وکتابهای مهمی‌که‌ازمراجع تاریخ بشمار می‌رود مانند: الفهرست ابن‌الندیم ورسالة ابی ریحان فی‌فهرست‌کتب الرازی و اخبارالحکماء ابن‌القفطی و عیون‌الانباء فی‌طبقات‌الاطباء ابن ابی‌اصیبعه مطالب مربوط به‌آغازطب و تحول و تکامل‌آن ونخستین طبیبان را ازاین‌کتاب نقل‌کرده‌اند.

۳- یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ج۲ ص۹۰۱

۴- تاریخ وفات نقل ازالنجوم‌الزاهرة ابن‌تغری بردی، ج۳ ص۱۳۳

۵- ابن الندیم، الفهرست ، ص ۳۹۷

۶- ابن‌ابی‌اصیبعه ، عیون الانباء، ج ۲ ص ۱۶۵

۷- الفهرست،ص۳۹۷. درعیون الانباء، ج۲ ص۱۶۷ نام‌چهارده‌کتاب ومقاله ازاو برده شده

پیش ازاین کتاب دو کتاب دیگر درباره تاریخ طب وجود داشته که اصل آن بدست ما نرسیده و فقط منقولاتی ازآن دو را برخی از دانشمندان ذکر کرده‌اند :

یکی کتاب «تفسیر سوگند نامه‌های بقراط» است که منسوب به جالینوس می‌باشد و دیگر کتاب «تاریخ یحیی النحوی» است. بقراط کتاب الایمان (= سوگند نامه‌ها) را که مشتمل برسه قسمت عهدنامه وناموس الطب و وصیت بود تألیف وجالینوس آن را شرح و تفسیر کرده است. درعهدنامه بیان نموده که چگونه متعلم و دانشجوی طب باید سوگند یادکندکه فضیلت و تقوی را از دست ندهد، و در ناموس الطب آشکار ساخته که چه کسی سزاوار است که صناعت طب را بیاموزد، و در وصیت آنچه را که طبیب درنفس خود نیازمند بآن است ذکر کرده است[۸] .

تاریخ یحیی النحوی همین است که اسحق قسمتی ازآن را درکتاب خود نقل کرده است ویادآورشده که یحیی فقط اطباء را در کتاب خودآورده ولی اوازفیلسوفانی که معاصر هریك ازاطباء بوده‌اند نیزنام برده است .

اینکه اسحق کتاب خود را جامع اطباء و فلاسفه قرارداده مبنی برآنست که بیشتراطباء فیلسوف هم بوده‌اند وبیشترفیلسوفان هم ازطب اطلاع وآگاهی داشته‌اند چنانکه وقتی از فرفوریوس یاد می‌کند گوید او در فلسفه وطب بارع و مبرز بود بطوریکه برخی اورا فیلسوف و برخی دیگراو را طبیب می‌خواندند و نیزکتابی به بقراط یا جالینوس نسبت داده شده بدین عنوان «فی أن الطبیب الفاضل یجب ان یکون فیلسوفا»[۹]. اسحق در این کتاب روش مختلف اطبا را نیزنقل کرده زیرابرخی ازاطباء طب را مبتنی برحیل و برخی برتجربه وبرخی دیگربرقیاس می‌دانستند و این اختلاف در میان اطبای نیمه اول قرن سوم نیز دیده می‌شود. مسعودی می‌نویسد الواثق بالله روزی فلاسفه و متطببان را گردکرد و سخن از طبیعیات و الهیات بمیان آمد واثق گفت : من می‌خواستم بدانم ادراك معرفت طب و مأخذ اصول آن ازکجا بوده است آیا ازحس است یا ازقیاس یا ازسنت؟ وآیا باعقل دریافته می‌شود یا باسمع چنانکه اهل شریعت می‌گویند ؟ یکی ازحاضران گفت گروهی از اطباء و بسیاری از متقدمان را اعتقاد برآنست که طب بوسیله تجربه حاصل می‌شود و گروهی دیگر به پیروی

۸ـ ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ج ۱ ص ۴۳

۹ـ ابن جلجل، طبقات الاطباء والحکماء، ص ۱۹

از قدمای یونانیان که به «اصحاب الطب الحیلی» معروف هستند می گویند که فرد فرد بیماری‌ها و سبب آنها بحیلت باصول خاص وجامعی برگردانده می‌شود. واثق رو به حاضران کرد وگفت : جمهوراعظم طبیبان را چه رأی است آنان پاسخ داند: قیاس[۱۰]

از میان طبیبانی که نامشان درکتاب اسحق آمده «بقراط» و «جالینوس» بیش از دیگران اشتهاردارند و درکتب اسلامی از آن دو بعنوان نمونه طبیب کامل نام‌برده می‌شود . ابوالعلاء معری درکتاب الاستغفار خود این دو تن را چنین می‌ستاید :

سقیاً ورعیاً لجالینوس من رجل ورهط بقراط غاضوا بعد او زادوا

فکل ما أصلوه غیر منقض به استغاث اولوسقم و عواد[۱۱]

چنانکه پیش‌از این یاد شد کتاب اسحق بن حنین مورد استفاده ابن الندیم و بیرونی وابن‌ابی‌اصیبعه وابن‌القفطی قرار گرفته است و آنان گفته‌های اسحق را یا از او یا از تاریخ یحیی النحوی که اسحق قسمتی ازآن را نقل کرده است درکتاب خود آورده‌اند.

ابن الندیم درالفهرست فصل «ابتداء الطب» را از اسحق بن‌حنین وفصل «ذکر اول من تکلم فی‌الطب» را ازتاریخ یحیی‌النحوی نقل‌کرده است[۱۲] ونیز آنجاکه سخن از «فیلغریوس» بمیان می‌آورد گویدکه اسحق بن حنین درتاریخ الاطباء از او یادی نکرده و ندانسته‌که درچه زمانی می‌زیسته است[۱۳].

بیرونی در رسالهٔ‌خود سخن ازآغاز طب بمیان می‌آورد واشاره به‌مطالب کتاب اسحق بن حنین می‌کند ونیز گفتار یحیی‌النحوی را مبنی براینکه پایه طب برتجربه بوده است نقل می‌نماید اوتاریخ وفات جالینوس را نیز مطابق آنچه اسحق درکتاب خود آورده ذکر کرده و برای اطبائی که درکتاب اسحق آمده جدولی تعیین نموده است[۱۴].

ابن‌ابی اصیبعه آنجاکه دوران زندگی وتعلم وتعلیم جالینوس رابیان می‌کند

۱۰- مسعودی،مروج‌الذهب، ج ۴ص ۷۹

۱۱ - ابن‌ابی‌اصیبعه ، عیون‌الانباء ، ج۱ص۱۳۳ بنظرآمدکه کتاب‌الاستغفار همان کتاب الغفران باشد ولی درآن‌کتاب این اشعار دیده نشد.

۱۲- ابن الندیم، الفهرست، ص ۳۹۸.

۱۳- ماخذ پیشین، ص ۴۰۶.

۱۴- رسالة ابی ریحان فی‌فهرست کتاب الرازی ص ۲ و ۲۵ و ۲۴ و ۲۳

می‌گوید این مطابق است باآنچه‌که اسحق‌بن‌حنین درتاریخ خود ذکرکرده وآن‌را به یحیی‌النحوی‌نسبت‌داده[۱۵] و نیز آغازعلم‌طب‌را ازکتاب‌تفسیرجالینوس برکتاب‌الایمان (= سوگند نامه‌ها) بقراط مطابق‌آنچه درتاریخ‌اسحق دیده می‌شود نقل کرده است[۱۶]. ودرموارد دیگـر نیز تصریح می‌کند که از تاریخ اسحق بن‌حنین مطالب خود را نقل می‌نماید.

ابن‌القفطی در باب آغاز طب قول اسحق بن‌حنین را نقل می‌کند کـه مصریان طب را استخراج کردند بوسیله تجربهٔ آن زن بیمارکه میلی‌وافر به«راسن» داشت و درنتیجه خوردن آن ازبیماری بهبود یافت و نیز او ازقول یحیی النحوی عین آنچه راکه اسحق از تاریـخ یحیی‌النحوی درباره نام اطباء و زمان‌فترت میان آنان آورده ذکرکرده است وهمچنین اسکندرانیون را وقتی می‌خواهد نام ببرد تصریح می‌کندکه به‌ترتیبی‌که اسحق‌بن حنین مرتب ساخته است ازآنان یاد می‌کند[۱۷] و درموارد دیگـر نیز ازتاریخ اسحق بن‌حنین‌صراحةً نقل‌کرده است.

نسخه‌ای ازکتاب تاریخ الاطباء اسحق بن‌حنین دراستانبول تحت شماره ۶۹۱ حکیم اوغلوعلی پاشا باقی مانده و درضمن مجموعه‌ای است‌که اکنون در کتابخانه ملت واقع‌درخیابان مسجد فاتح موجوداست. درفهرست قدیمی‌کتب حکیم اوغلوعلی پاشا این‌کتاب تحت عنوان « تاریخ الاطباء» است و به‌جمال الدین‌القفطی نسبت داده شده است.

خاور شناس معروف فرانز رزنتال Franz Rosenthal تاریخ‌الاطباء اسحق‌بن حنین‌را درمجله اورینس (Oriens) شماره۱ جلد ۷سال ۱۹۵۴ بزبان انگلیسی‌ترجمه کرده و مقدمه‌ای هم بهمان زبان برآن نوشته است. ازآنجاکه این‌کتاب حائزاهمیت است و دانشمندان مهم مانند ابن‌الندیم و بیرونی وابن ابی اصیبعه و ابن القفطی‌آنرا مورد استفاده قرار داده‌اند وسال تألیف آن دویست ونود هجری‌یعنی زمان‌اوج ترقی و شهرت محمد زکریای رازی بوده است مناسب دیده شد که آن‌کتاب بزبان فارسی ترجمه شود تا درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات بمناسبت‌هزار ویکصدمین سال‌تولد آن‌حکیم

۱۵- ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ج۱ ص ۱۱۵

۱۶- ماخذ پیشین، ج ۱ ص ۱۰

۱۷- ابن القفطی ، اخبارالحکماء، ص۹۲ و ۱۲و۷۱

و فیلسوف درج گردد امید است که مورد استفادت اهل علم و دانشجویان این فن قرار گیرد.

بنام خدای بخشنده بخشاینده
واز او یاری می‌خواهیم

این کتابی است که اسحق بن حنین آنرا در تاریخ پزشکان تألیف کرده و فیلسوفانی راهم که درقسمتی ازطب کمال یافته‌اند ویا درشمار طبیبان یاد شده‌اند در آن گنجانیده است.

اسحق گفت:

میان ابوالعباس بن‌فراس و ابوالعباس بن شمعون مناظره‌ای روی داد دربارهٔ اینکه پیشین ونخستین پزشکان‌که بوده است ابوالعباس بن‌فراس گفت: من‌کسی را ازبقراط قدیمتر نمی‌دانم و او اول است و سایر فیلسوفان دانش پزشکی را از او فرا گرفتند و روش او را دنبال کردند.

ابوالعباس بن شمعون گفت:

موضوع چنین نیست‌که تومی‌پنداری بلکه بقراط دانش خود را از پیشینیانی که پیش‌از اومی‌زیستند فراگرفت ونام او از این جهت پیدا آمدکه او مطالب بسیاری را استنباط و تدوین‌کرد ونیز او ازکسانی بوده است‌که روش قیاس را بکار برده وآن راتأیید نموده است.

این مناظره درحضور ابوالحسن وزیر ولی‌الدوله صورت گرفت‌و وزیرنامبرده که خدای اوراگرامی داراد ازمن پرسید: ازاین دوعقیده‌کدام یك نزد تو درست‌تراست ای ابویعقوب؟ من باو پاسخ دادم: خداوند وزیر را گرامی داراد سخن دربارهٔ تاریخ بویژه زمان بسیار دور براستی دشوار است و هرکس سزاوار آن بحث نیست زیرا هر کس بفراخور آنچه باو رسیده ویا آن راشنیده است سخن می‌گوید ولی آنانکه در دانش‌های فلسفی‌کوشیده‌اند دراین باره آشناتر از دیگران هستند، وزیر سپس چنین گفت: از آنچه که توگفتی برمی‌آید که سخن ابوالعباس بن‌شمعون درست‌تر باشد

زیرا او درعلوم خاصه علوم اوائل تفقه وتدبر نموده پس‌او بنابر آنچه توگفتی آگاه‌تر است.

سپس خواجه من(= وزیر) چنین گفت:

ازتو می‌خواهم‌که دراین باره‌کتابی موجز تألیف‌کنی و درآن آغاز علم طب واینکه چگونه بوده وچگونه شیوع پیدا کرده و تاریخ آن راتا امسال که ما درآن هستیم یعنی‌سال دویست ونود هجری بیان‌کنی ونیز روشن سازی‌که نخستین پزشکان و بازپسین آنان‌که این‌فن بدومنتهی می‌شود‌که بوده‌اند وکدام‌یك‌از فیلسوفان‌همزمان باآن پزشکان می‌زیسته‌اند. دراین‌کار شتاب‌کن وآنرابازپس میفکن که روح‌من سخت به‌آن آرزومند ومشتاق گشته است.

اسحق گفت:

از پیش خواجه وزیر بیرون آمدم و بتألیف آن کتاب چنانکه فرموده بود پرداختم.

اسحق گفت:

ازآنجا که سخن در وجود صناعت پزشکی بسیار است اختلاف درآغاز وجود آن دشوار گردیده است گفتار درباره بوجود آمدن این فن بدو بخش ابتدائی تقسیم می‌شود زیرا آنان که معتقد بحدوث اجسامی هستندکه معالجات علم پزشکی درآنها بکارمی‌رود معتقد به‌حدوث این‌فن‌هستند زیرا اجسامی‌که‌طب درآنها بکار برده‌می‌شود محدث است وآنانکه قائل‌بقدم اجسام هستند صناعت طب را نیز قدیم می‌دانند زیرا اشیاء قدیم‌است وهمیشه بوده است.

گروه اول نیزگفتارشان بدوبخش تقسیم می‌شود برخی ازآنان معتقدندکه‌طب همراه‌باایجاد انسان‌موجود شده است زیرا ازچیزهائی‌است که درصلاح‌انسان بکار می‌رود، و برخی دیگر را عقیده برآنست‌که طب پس‌از آفرینش انسان بوجود آمده‌است و اینان نیزبه دوگروه تقسیم می‌شوند گروهی گویندکه خداوند آن را بمردم الهام کرده وگروهی دیگر قائلند باینکه مردم خود آن را استخراج‌کرده‌اند، واینان درباره محلی‌که ازآنجا این‌فن پیدا شده اختلاف دارند برخی‌گویند مصریان آن‌را استخراج کرده‌اند و از داروی معروف به«راسن» گفتار خود راتأیید می‌کنند، و برخی گویند هرمس (Hermes) سایر صناعت‌ها راکشف‌کرده وفلسفه وطب هم ازآن جمله بوده

است وبرخی گویندکه اهل قولوس (Cos) صناعت طب‌را از داروهائی‌که قابلهٔ‌بانوی شاه‌برای‌درمان درد اوساخته بودبدست آوردند،وبرخی‌دیگرگویند‌اهل موسیا (Mysia) و افروجیا (Phrygia) آن را بدست آوردند زیرا آنان نخستین کسانی بودندکه بـه نوای موسیقی پی‌بردند و باآهنگ‌های آن دردهای درونی‌و روحی را درمان کردنـد و درمان دردهای درونی موجب درمان دردهای بیرونی می‌شود، وهمچنین بعضی جادو گران فارس و بعضی هندیان و بعضی اسلاوها رامخترع صناعت طب دانسته‌اند.

برخی ازآنانکه طب‌را ازالهامات خداوند دانسته‌اند گفته‌اندکه خداوندبوسیله رؤیا طب را الهام کرده است بدین طریق‌که گروهی درخواب دیده‌اندکه داروهائـی را بکار می‌برند سپس آن داروها را در بیداری بکار بردنـد و از بیماریهـای دشوار بهبود یافتند وپس ازآن دیگران نیز باآن داروها دردهای خود را درمان کردنـد. و برخی دیگر گفته‌اندکه خداوند نامش گرامی باد بوسیله تجربه طب را بمـردم الهام کرده وسپس بتدریج افزونی وقوت یافته است واینان داستان آن زن مصری رادلیل براین مطلب آوردندکه او بحالت غم و اندوه و دل‌نگرانی دچار گردیده بودگذشته از این معده‌اش ناتوان وسینه‌اش پراز اخلاط ناسازگار شده وخون زنانگی براو بسته آمده بود اتفاق چنان افتادکه‌بجهت میل فراوانی‌که به«راسن» داشت بارها در خوردنی خود آن رابکار برد سپس همه دردها از او برطرف گردید و سلامت خود را باز یافت وهمه کسانی‌که دردی از دردهای او را داشتند راسن را درخوردنی خود بکار بردند و سپس بهبود یافتند پس‌از آن مردم بیاری تجربه داروهای دیگر را برای نابود ساختن دردهای دیگر بکار بردند.

آنان‌که معتقدند که صناعت طب را خداوند آفریده است استدلال می‌کنند به اینکه عقل انسانی را درك و دریافت این علم جلیل امکان نیست فقـط خداونـد است که همچنانکه چیزهای دیگر را خلق کرده صناعت طب را هـم به تنهائی او آفـریده است.

ازآنجاکه عقاید و آراء دراین باره چنانکه دیده شد مختـلف و متباین است جستن آغاز این علم براستی دشوار است ولی‌من پس‌از جستجو ونظر درهمهٔ تاریخ‌ها تاریخی را بهتر و درست‌تر از تاریخی‌که یحیی‌النحوی آن‌را ساخته است ندیدم‌یحیی کسی است‌که مردم‌او را دوستدار رنج (philoponos) می‌خواندند بجهت آنکه‌هرگاه

بتألیف کتابی همت می‌گماشت درمباحث آن استقصای وافی مبذول می‌داشت و رنج فراوان متحمل می‌شدتااینکه‌آنچه‌را بیرون می‌آوردصحیح و درست‌باشد. من گفتار او را استنساخ و تصحیح کردم زیرا او عمل برتقریب‌نموده وکتاب خود را ازاسقلبیوس اول (Asclepios) آغازکرده است بعلت آنکه گروهی اتفاق‌کرده‌اند براین‌که او نخستین کسی است‌که در مطالب طبی‌سخن‌گفته است وپایان تاریخ خود را جالینوس (Galen) قرارداده است .

یحیی النحوی فقط تاریخ پزشکان را نقـل‌کرده است ولی من فیلسوفانی را هم‌که همزمان باهریك ازآن‌پزشکان بوده‌اند درآن میان آورده‌ام تا اینکه تمام‌تر و کامل‌ترباشد .

این است سخن یحیی‌النحوی اسکندرانی :

نام پزشکان مهم ازآغازظهور طب درجزیره قو(= قولوس‌Cos)

بنا بـرآنچه ازکتابهای مکتوب و احادیث مشهوری‌که ثقات علما آنـرا نقل کرده‌انـد بما رسیده است نخستین پزشکی‌کـه طب را بوسیله تجربه بدست آورده اسقلبیوس اول است و از زمان اوتا جالینوس‌که بازپسین پزشکان است هشت تن‌نام برده می‌شوند اسقلبیوس اول . غـوروس (Gurus) و مینس (Minos) و برمانیدس (Parmenides) و افـلاطـون طبیب (Plato the physician) و اسقـلبیوس ثـانی (Asclepios) و بقـراط(Hippocrates) و جالینوس (Galen) .

ازآغاز ظهور اسقلبیوس تا وفات جالینوس پنج هزار و پانصد و دوسال است چهار هزار و هشتصد و نودوهشت سال آن فترت میان‌زمان مرگ هریك از این هشت پزشك تا زمان ظهور دیگری است بدین بیان :

از زمان وفات اسقلبیوس اول تاظهورغوروس هشتصد وپنجاه وشش‌سال واز وفات غوروس تاظهورمینس پانصد وشصت سال وازوفات مینس تا ظهوربرمانیدس هفتصد و پانزده سال و از وفات برمانیدس تاظهور فلاطن هفتصد وسی پنج‌سال و از وفات فلاطن‌تاظهوراسقلبیوس ثانی هزاروچهارصد وبیست سال واز وفات‌اسقلبیوس ثانی تاظهور بقراط شصت سال واز وفات بقراط تا ظهورجالینوس ششصد وشصت و پنج سال‌بوده است[۱]، و ششصدوسیزده سال‌آن‌زمان زندگی هریك ازاین هشت پزشك

۱- جمع ارقام‌بالا ۵۰۱۱ میشود و۱۲۲سال‌زیادتر از۴۸۸۹ است

ازآغاز ولادت تا هنگام وفات بدین بیان است :

اسقلبیوس اول نود سال زندگی‌کرد دوران‌کودکی و زمانی‌که نیروی ایزدی براوگشوده نشده بود پنجاه سال و دورانی‌که عالم و معلم بود چهل‌سال .

غوروس چهل و هفت سال زندگی‌کرد هفده سال‌کودك و دانشجو و سی سال دانشمند وآموزنده بود .

مینس‌هشتاد وچهارسال‌زندگی‌کردشصت وچهارسال‌دوران‌کودکی ودانشجوئی او وبیست سال دوران عالمی ومعلمی اوبود .

برمانیدس چهل‌سال زندگی‌کرد بیست وپنج سال‌کودك و دانشجوی و پانزده سال عالم ومعلم بود .

فلاطن شصت سال زندگی‌کرد چهل سال‌کودك و متعلم وبیست سال عالم و معلم بود.

اسقلبیوس دوم صد و ده سال زیست دوران کودکی و تعلم او پانزده سال و دوران عالمی و تعلیم او نود سال بود و پنج‌سال را هم به‌عطلت‌گذرانید.

جالینوس هشتاد و هفت سال زیست هفده سال کودك و متعلم و هفتاد سال عالم ومعلم‌بود .

هریك از این پزشکان اصلی دانشجویانی را تربیت کردند و آنان را جانشین خود ساختند تا اینکه نامشان جاوید بماند این جانشینان از فرزندان وشاگردانی‌که خویشاوند آنان بودند برگزیده می‌شدند نه از بیگانگان زیرا بنابر آنچه اسقلبیوس اول مرسوم ساخته بود میان آنان عهود و پیمان هائی ممهد و استوارگردیده بودکه این صناعت را به بیگانگان نیاموزند . سپس شش تن از میان شاگردان و فرزندان و خویشان امر این صناعت را تعهد نمودند و در میان آنان یکی سلیمان‌بن داود را دریافته بود وپیوسته این فن از این شاگردان بشاگردان دیگرتعلیم می‌شد ویکی پس از دیگری بدنبال هریك ازپزشکان نام‌برده بظهور پیوستند اینان روش تجربه وقیاس را درست‌ترین روش این فن دانستند و علم طب از این شاگردان به‌پرورش یافتگان و جانشینان‌که از خاندان آنان بودند منتقل گشت تا وقتی‌که فلاطن پیدا شد و نظر به مقالات قوم‌افکند و چنین اظهار داشت‌که تجربه به تنهائی بد وخطرناك است وقیاس به تنهائی نیزنادرست می‌باشد بلکه جمع میان تجربه و قیاس روش درست وصحیح

است. او کتابهائی که درگذشته تألیف‌شده بود سوزانید و از میان کتب قدیمه فقط آنهائی راکه جامع تجربه و قیاس هردوبود بجاگذاشت. هنگامی که فلاطن‌درگذشت ازمیان شاگردان واهل بیت وفرزندان‌خود شش‌تن بجانشینی برجای‌گذاشت‌او آنان را تقسیم‌کرد یکی را به‌حکم بر امراض و دیگری را به تدبیر ابدان و سومی را به رگ زدن و داغ‌کردن و چهارمی را بدرمان زخمها و پنجمی را بدرمان چشم و ششمی‌را به شکسته‌بندی وپیوند مفاصل‌گماشت .

علم پزشکی باین کیفیت در میان این شش شاگرد و فرزندان و خویشانی که آنان جانشین خود ساختند سیرتدریجی خود راکرد تا اینکه اسقلبیوس دوم پیدا شد و درآراءکهن نظرافکند دیدکه فقط به‌آراء فلاطن می‌تواند معتقد باشد و و وقتی‌که اوچشم ازجهان بربست ازمیان افرادخاندان خودسه‌تن‌را به‌جانشینی‌خود برگماشت‌که عبارت بودند از بقراطبن ایراقلیدس (Hippocrates the son of Heracleides) وماغارینس (Megarenus) ووارخس (Euergos) و دیری نگذشت‌که دو تن ازآنان وفات یافتند و بقراط کـه یگانهٔ زمان و دارای فضیلت کامل و عالم بهمه چیزها و ضرب‌المثل طبیب و فیلسوف بـود باقی ماند. سیره وسرگذشت اوطولانی است او بنحوشگفت‌آوری صناعت قیاس و تجربه را تقویت‌کرد که هیچ دشمنی یارای حل و و هتك‌آن را نداشت اوعلم طب را به بیگانگان‌آموخت وآنان را مانند فرزندان‌خود گردانید از ترس اینکـه مبادا صناعت طب در جهان نابود شود و این موضوع را در عهدنامه خود خطاب به پزشکان بیگانه‌ای‌که این صناعت را ازاوآموخته بودند یاد کرده است . هنگامی‌که بقراط درگذشت فرزندان وشاگردانی از خاندان اسقلبیوس وخاندانهای‌دیگربرجای‌گذاشت‌ازفرزندان‌اوثاسلوس (Thessalos)وذراقن (Dracon) ومالامارسا (نام دختربقراط است‌که درمنابع یونانی مشخص نیست) و از نبیرگانش بقراط بن ثاسلوس وبقراطبن ذراقن و از شاگردان دور و نزدیك اوجماعتی نام برده می‌شوند .

دانش پزشکی ازاین طبیبان بتدریج بشاگردان منتقل‌گشت تا اینکه جالینوس پیدا شد. درفاصله میان بقراط وجالینوس نیزجماعتی ازپزشکان بظهـور پیوستند در میان‌آنان‌کسی پیدا شدکه عقیده‌اش با دیگران مختلف بود وکتابهائی در حیله‌های طبی تألیف‌کرد وخواست عقیدهٔ مردم رافاسد سازد وازاعتقاد بقیاس و تجربه‌بازشان

دارد وپیوسته برخی از پزشکان این عقیده را می‌پذیرفتند و برخی دیگر ازپذیرفتن آن خودداری می‌کردند تا اینکه جالینوس پیدا شد وآن عقیدت را انکار و نابودکرد و کتابهائی راکه در این باره یافت سوزانید واین روش را بکلی باطل ساخت. درزمان او گروهی ازپزشکان‌که تعداد آنان به‌دوازده می‌رسید با هم هم‌پیمان شدندکه برای ترکیب داروهائی‌که برای مردم سودمند است و بیماریهای دشوار را بهبود می‌بخشد با یکدیگر همکاری کنند از میان آنان فیلس مقدونی (Philon the Macedonian) است‌که به قادر ملقب بود زیرا او به نحوهٔ درمانهای دشوار و بیماریهای سخت و بهبود ساختن آنها بسیار باجرأت بود وحدس او در هیچ درمانی خطا نمی‌کرد ودیگر دیوسقوریدس‌العین زربی(Dioscurides al-Ayn Zarbi) است‌که صاحب‌نفس‌زکیه بود ومنافع بسیاری را برای مردم جلب‌کرد اوخود را دررنج افکند و دربلادمختلف بگردش پرداخت تاآنکه‌علم شناختن داروهای مفرده را ازبیابان‌ها وجزیره‌هاودریاها بدست‌آورد وآنها را پیش ازتحقیق ازخواص‌آنها مورد تجربه قرارداد. وقتی از راه تجربه بخاصیت‌آنها پی‌برد بدنبال تحقیق رفت وآن را درست مطابق با تجربهٔ خود یافت همه این امور برای این بودکه بنوع بشرسود وبهره برساند و دیگرزنی بودکه جالینوس داروهای فراوان و درمان‌های بسیارخاصه درامور زنانه را از او فراگرفت و دیگرجماعتی از پزشکان‌که اصحاب داروهای ترکیبی بشمار می‌آمدند و جالینوس هرچه راکه درباره داروهای ترکیبی نوشته است ازآنان و از پزشکان زیرکه پیش از آنان بوده‌اند فراگرفته است :

ابولونیوس (Apollonios) و زینون کبیر (Zenon the Elder) و زینون صغیر (Zenon the younger) و اغلوقن (Glaucon) وسقراط (socrates) وفلاطن (Plato) و ذمقراط (Democrates) و ارسطوطالیس (Aristotle) وگروهی نامبردار و ارمنیس (Herminos) معلم جالینوس و اغلوقن دوستدار جالینوس و فرفوریوس (Porphyry) صاحب تألیف فراوان‌که‌گذشته از فلسفه در طب نیز مبرز ومتبحربوده و بهمین مناسبت برخی از مردم او را فیلسوف وبرخی دیگر طبیبش می‌خواندند و اسکندر پادشاه و اسکندر افرودیسی (Alexander of Aphrodisias) و بقیهٔ آن جماعت تاآنجاکه سخن یحیی‌النحوی بپایان می‌رسد .

اسحق‌بن‌حنین گفت :

از زمان مرگ جالینوس تا سال دویست و نود هجری که در آن سال گفتگو میان ابن‌فراس وابن شمعون واقع شد هشتصد وپانزده سال است .

پزشکان قابل ذکر از زمان جالینوس تا این سال عبارتنداز:

اصطفن الاسکندرانی (Stephanos al - Iskandarânî)

جاسیوس الاسکندرانی (« « « Gessios)

انقیلاوس الاسکندرانی (« « « Aquilas)

مارینوس الاسکندرانی (« « « Marinos)

این چهار تن اسکندرانی کتابهای جالینوس را گردآورند و بتفسیر وتلخیص آنها پرداختند و دربرخی باختصار و دربرخی بتفصیل بحث کردند ، و دیگرطیماوس طرسوسی (Timaios at - Tarsūni) و سمرنی (Smrny) که به هلال (= نو ماه) ملقب بود زیرا او پیوسته درخانه می‌نشست و در علوم و تألیفات خود فرو می‌رفت و مردم او را بسیار دیردیرمی‌دیدند واز فرط پنهان بودن به«هلال» ملقب گردیده‌بود، و مغنس اسکندرانی (Magnus al - Iskandarânî) و اریباسیوس (Oreibasios) که‌مؤلف دوکناش‌بود وفولس(Paul) مؤلف کتاب ثریاودیاسقوریدس (Dioscurides) چشم پزشك و اریباسیوس قوابلی (منسوب بقوابل جمع قابله) زیرا بسیاری از مردم در امور زنان بااو مشاورت می‌کردند ویحیی‌النحوی وجماعتی‌که ذکرنام‌آنان‌موجب درازی سخن می‌گردد .

هنگامی‌که از این تاریخ فراغت یافتم عبدالله‌بن شمعون ازمن خواست‌تاروشن سازم‌که سیدنا (= خواجهٔ ما) ابراهیم وسیدنا موسی و سیدنا مسیح برآنان درودباد درچه محلی ازاین تاریخ بوده‌اند وتاریخ‌آنان چگونه ازاین تاریخ برمی‌آید.

سیدنا ابراهیم وسیدنا موسی‌درود برآن دوباد میان افلاطن طبیب واسقلبیوس اول بوده‌اند، ومسیح براودرودباد میان بقراط وجالینوس‌بوده است. ازسیدناابراهیم تا سیدناموسی پانصد و پنج سال و از سیدنا ابراهیم تا مسیح دو هزار وشصت و پنج سال و ازسیدنا ابراهیم تا مسیح دوهزار و شصت وپنج سال و از سیدنا ابراهیم تا سال دویست ونود هجری دوهزار ونهصد وسی‌ونه سال واز سیدنا موسی تا مسیح‌نام آن دوپاك باد هزارو پانصدوشصت سال و از سید ناموسی تاسال دویست‌ونود هجری دوهزاروچهار صدوسی و چهارسال و از مسیح تا سال دویست‌و نود هجری هشتصد و

هفتاد وچهارسال و ازمسیح تا جالینوس پنجاه ونه سال و ازجالینوس تا سال‌دویست ونود هجری‌هشتصد وپانزده سال‌بوده است.

پس ظهورعلم طب سه‌هزاروسیصد وهفتاد وهشت سال پیش از سیدنا ابراهیم بوده است .

بپایان رسیدکتاب تاریخ پزشکان وفیلسوفان

۱۰

تجدید نظر در نام یکی از کتابهای رازی

در چند فرسنگی تهران پایتخت ایران آثار وخرابه‌های شهری کهن وجود دارد که بنام «ری»[1] خوانده می‌شده است . این شهرچه پیش از اسلام و چه پس از اسلام مرکز تمدن و فرهنگ و دانش بوده[2] و دانشمندانی که از این شهر برخاسته‌اند بنام «رازی» خوانده می‌شدند[3] ازمهمترین دانشمندان این سرزمین کهن پزشك و فیلسوف معروف محمدبن زکریای رازی است که درغرب او را «رازس» می‌خوانند[4]. اودرسال ۲۵۱ هجری (۸٦۵ میلادی) قدم باین جهان نهاد و درسال ۳۳۰ (۹۳۲) رخت ازاین دنیا بربست[5] و در همین مدت کوتاه زندگی خود توانست آثار ارزنده‌ای درطب و فلسفه و ریاضیات و نجوم و الهیات به جهان علمی زمان خود عرضه دارد. شهرت علمی رازی بزودی ازمرز ومحدودهٔ دنیای اسلامی گذشت ودرقرن سیزدهم وچهاردهم میلادی آثار گرانبهای اوبزبان لاتین و سپس به سایرزبانهای اروپائی ترجمه گردید و

۱ـ نام این شهردر کتیبه‌های هخامنشی رگا Ragâ بکار رفته ودریونانی نیز بصورت راگس دیده می‌شود رجوع شود به کتاب فارسی باستان کنت، ص ۱۲۲ و۲۰۵
R. G. Kent, *Ola Persian* (New Haven, 1953)

۲ـ برای آگاهی از سوابق تاریخی و علمی این شهر رجوع شود به ری باستان تألیف دکتر حسین کریمان از انتشارات انجمن آثار ملی مجلد اول ۱۳۴۵ مجلد دوم ۱۳۴۹.

۳ـ مانند محدث شیعی ابن بابویه رازی متوفی ۳۸۱ ومتکلم اشعری فخرالدین رازی متوفی ۶۰۶ و داعی اسماعیلی ابوحاتم رازی متوفی ۳۲۸ و دیگران .

۴ـ Rhazes وگاهی هم اورا Alaubator خوانده‌اند رجوع شود به کتاب طب اسلامی وتأثیر آن درقرون وسطی تألیف کمپبل، ج۱ ص ۶۵.
D. Campbell, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (London 1926) Vo. I p. 65

۵ـ بیشتراز مآخذ تاریخ وفات او را ۳۱۳ نوشته‌اند ولی به‌قرینهٔ زمان‌مباحثه‌ای که با ابوحاتم رازی کرده برخی حدس زده‌اندکه تاریخ وفات او ۳۲۰ باشد.

و مورد استفاده اهــل علم و دانش پژوهان قرارگرفت[۶] وبرخی ازکتابهای اوحتی تا نیمه دوم قرن شانزدهم میلادی در دانشکده‌های پزشکی‌معروف اروپا تدریس می‌شد.[۷] نویسنده در این گفتارخود نمی‌خواهد به شرح احوال وآثار و افـکار رازی به پردازد زیرا در این باره کتاب‌ها و مقالات فراوان وجود داردکه مقام جهانی او را در علـم پزشکی آشکارمی‌سازد[۸].

تا قرن بیستم رازی در دنیای علم بعنوان یك طبیب چ‌ره دست که توانسته میراث علمی‌گذشتگان را بطور منظم وقابل استفاده دردسترس جویندگان دانش‌قرار دهد معرفی شده بود ولی افکارفلسفی و اخلاقی اوکمترمورد توجه قرارگرفته بوددر

۶ـ کتاب حاوی او در سال ۱۲۷۹ تحت عنـوان لاتینی *Continens* بـزبان لاتین ترجمه شد و در سال ۱۴۸۶ برای نخستین‌بـار چاپ‌گردید و سپس در سالهای ۱۵۰۵ و ۱۵۰۶ و ۱۵۰۹ و ۱۵۴۲ در ونیـز تجدیـد چاپ شد. کتاب طب منصوری او در سال ۱۴۸۱ تحت عنوان *Liber Almansoris* بزبان لاتینی ترجمه شد و درسالهای ۱۴۸۴ و ۱۴۹۲ و۱۴۹۳ و ۱۴۹۷ و ۱۵۰۱ و۱۵۱۰ و ۱۵۱۹ در ونیز و در ۱۵۳۳ و۱۵۴۴ و ۱۵۵۱ در بازل سویس و در ۱۶۴۱ و ۱۶۷۴ در الم چاپ شده است.

تـرجمه لاتینی کتاب‌الحصبة والجدری (آبلـه و سرخك) او در ۱۴۹۸ و ۱۵۵۵ در ونیز و در۱۵۲۹ و ۱۵۴۴ در بـازل و در ۱۵۴۹ در استراسبورك و در ۱۷۴۹ در لندن و در ۱۷۸۱ درگوتینگن چاپ شد. ترجمه یونانی‌آن در ۱۵۴۸ درپاریس و ترجمه انگلیسی‌آن در ۱۷۴۷ در لندن و ترجمه فرانسوی‌آن در ۱۷۶۲ درپاریس منتشرگشت. مأخذآگاهیهای فوق درصفحه‌های ۵۷ و۶۴ و۶۹ و ۷۰کتاب فیلسوف ری تألیف‌نگارنده آمده است .

۷ـ از جمله‌کتاب حاوی یکی ازنه‌کتابی بودکه‌کتابخانه دانشکده پزشکی پاریس‌را درسال ۱۳۹۵ میلادی تشکیل می‌داد و نیزمقاله نهم‌کتاب المنصوری او تا پایان قرن پانزدهم جزوی ازبرنامه دروس‌دانشگاه توبینگن‌آلمان محسوب می‌شد و رئیس دانشکده مون پـولیه فـرانسه در سال ۱۵۵۸ هنـوز درس خود را روی این‌کتاب می‌داده است. رجوع شود به‌کتاب تاریخ پزشکی ایران وخلافت شرقی تألیف الگود، ص ۲۰۸.

C. Elgood, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate* (Cambridge, 1951) p. 208

۸ـ خوانندگان محترم می‌توانند به منابع‌کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده‌رجوع کننـد .

۹ـ دی‌بور De Boer مقاله‌ای تحت عنوان « طب روحانی رازی» نوشته که در مجلهٔ‌آگادمی علوم هلند (آمستردام ۱۹۲۰)، ص ۱۷-۱ چاپ شده است.

این قرن دانشمندانی مانند دی‌بور[۹] و کراوس[۱۰] و پینس[۱۱] و بدوی[۱۲] افکار فلسفی و اخلاقی او را مورد بحث و تحلیل قرار دادند و او را بعنوان یک فیلسوف بجهان معرفی کردند. نویسنده این گفتار نیز درهمین راه گام نهاد و آثار فلسفی و اخلاقی رازی را مورد تحلیل علمی قرارداد و نیز آگاهیهائی دربارهٔ آثار گم شده و ناشناختهٔ او بدست آورد و نتیجه کوشش خود را درکتابی تحت عنوان: «فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی» گنجانید و آن را به اهل علم ودانش عرضه داشت[۱۳]، دراین کتاب هرچندبیشتر توجه به مسائل فلسفی و اخلاقی وجهان‌شناسی رازی بوده ولی گاه‌گاه برخی‌ازمسائل

۱۰ ـ کراوس P. Kraus در سال ۱۹۳۵ السیرةالفلسفیهٔ رازی را بزبان فرانسه ترجمه وبا مقدمه‌ای درمجلهٔ اورینتالیا *Orientalia* شماره ۴ تحت عنوان *Raziana I* بچاپ رسانید وهموقسمتی ازکتاب‌اعلام‌النبوه که مناظرهٔ میان رازی وهمشهری‌او ابوحاتم رازی است در سال ۱۹۳۶ در همان مجله شماره ۵ تحت عنوان *Raziana II* منتشر ساخت ونیز درهمین‌سال رسالةابی‌ریحان فی‌فهرست‌کتب الرازی بیرونی‌را درپاریس و در سال ۱۹۳۹ مجموعهٔ آثارفلسفی واخلاقی رازی را تحت عنوان «رسائل فلسفیة» در قاهره بطبع درآورد .

۱۱ ـ پینس S. Pines درکتاب خوددربارهٔ «اتمیسم دراسلام» که در سال ۱۹۳۶ در برلن منتشرشد افکار جهان شناسی رازی را مورد تحلیل علمی قرار داد این کتاب در سال ۱۳۶۵ هجری بوسیلهٔ محمد عبدالهادی ابوریده تحت عنوان : «مذهب الذرة عندالمسلمین وعلاقتها بمذاهب الیونان والهند» ازآلمانی بعربی ترجمه شد. پینس مقالات متعددی دربارهٔ افکار فلسفی رازی نوشته ازجمله مقالهٔ «برخی ازمشکلات فلسفهٔ اسلامی» بزبان انگلیسی درمجلهٔ فرهنگ اسلامی *Islamic Culture* ژانویه ۱۹۲۷ ص ۸۰-۶۶ ومقالهٔ «انتقاد رازی برجالینوس» بزبان فرانسه درمجموعهٔ مقالات آکادمی تاریخ علوم، هفتمین کنگره بین‌المللی تاریخ علوم، اورشلیم ۱۹۵۳، ص ۴۸۷ - ۴۸۰ و مقالهٔ «یاد داشتهائی در باره ابوبکر رازی» بزبان فرانسه در مجموعه مطالعات تازه دربارهٔ اوحدالزمان ابوالبرکات بغدادی ، پاریس ۱۹۵۵ ص ۶۱ - ۵۴ و نیز ماده «رازی» را در دائرةالمعارف اسلام با همکاری پول کراوس تدوین کرده است .

۱۲ـ عبدالرحمن بدوی، محمدبن زکریای رازی، در مجموعهٔ مقالات تحت‌عنوان تاریخ فلسفه اسلام باهتمام شریف، ج۱ ص ۴۴۹- ۴۳۴

A. Badavi, «*Muhmmad Ibn Zakariya – Al Razi*», *Chapter XXII of A History of Muslim Philosophy*, ed. and intr. *by* M . M . Sharif (Wiesbaden, 1963) v. I. p 434-449 ff.

۱۳ـ این کتاب درسال ۱۳۴۹ بوسیله انجمن آثار ملی چاپ شده است.

که مربوط به دانش پزشکی می‌شده بطور اجمال مورد بحث قرارگرفته است. اکنون دراین گفتاراو می‌خواهد یکی ازآن مسائل را باتفصیل بیشتری مورد بحث علمی‌قرار دهد این مسأله مربوط می‌شود به‌کتابی‌که رازی دربارهٔ گل‌نیشابوری یاگل خراسانی که دارای خاصیت طبی بوده تألیف‌کرده است ولی دانشمندان چنانکه اشاره خواهد شد توجه به عنوان حقیقی‌آن‌کتاب نکرده‌اند.

کهن‌ترین مأخذی‌که درآن صورت‌آثار رازی یاد شده‌کتاب فهرست ابن‌ندیم است‌که درسال ۳۷۷هجری (۹۸۷) تألیف‌گردیده دراین صورت‌کتابی ازاو با عنوان زیریاد شده است: «کتاب فی‌ان‌الطین المنتقل به فیه منافع»[۱۴]. بیارdداج‌که فهرست ابن‌ندیم رابانگلیسی ترجمه‌کرده درترجمهٔ عنوان بالاچنین‌آورده است:

One section; that clay in which one is immersed is beneficial.[۱۵]

پس از او ابوریحان بیرونی متوفی ۴۴۰ (۱۰۴۸) در رسالهٔ خودکه در آن صورتی ازآثار رازی راآورده ازکتاب نامبرده با چنین عنوان یادکرده است: «فی‌ان‌للطین المنتقل به‌منافع»[۱۶]. یولیوس روسکاکه صورت‌آثاررازی‌را ازفهرست‌بیرونی به‌آلمانی ترجمه‌کرده درترجمهٔ عنوان‌کتاب رازی‌چنین نوشته است:

Daruber, dass in dem von ihm (sc. Galen) eingefuhrten Ton nutzliche Eigenschaften enthalten sind[۱۷].

پس از ابوریحان قفطی متوفی ۶۴۶ (۱۲۴۸) آثار رازی را از روی فهرست ابن‌ندیم نقل‌کرده وعیناً نام‌کتاب را باهمان عنوان‌آورده است[۱۸].

۱۴- ابن‌الندیم، الفهرست، چاپ فلوگل ص ۳۰۰، چاپ رضا تجدد، ص ۳۵۸ و همچنین ترجمهٔ فارسی رضا تجدد، ص۵۳۲

۱۵- بیارد داج، ترجمهٔ انگلیسی فهرست ابن ندیم، ج ۲ ص ۷۰۴

Bayard Dodge, *The Fihrist of al- Nadim,A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, ed. and tr. by *B. D.* (Columbia Uni. Press, 1970) v. SI, p. 704

۱۶- بیرونی، رسالة فی فهرست‌کتب‌الرازی، ص۹

۱۷ ـ روسکا J. Ruska ، بیرونی بعنوان منبعی برای زندگی رازی ، ایزیس، ج ۵ ص ۳۷

۱۸- القفطی، تاریخ‌الحکما، ص ۲۷۴

پس ازقفطی ابن‌ابی اصیبعه متوفی ٦٦٨ (۱۲۶۹) صورت‌آثار رازی‌را فزونتر ازآنچه‌که‌گذشتگان یادکرده بودند یادکرده وکتاب مورد بحث را با این عنوان‌ذکر کرده است: «مقالة فی‌ان‌الطین‌المتنقل به‌فیه منافع‌الفها لابی حازم القاضی»[۱۹] .

رانکینگ‌که نام‌کتابهای رازی را از صورت ابن‌ابی‌اصیبعه بزبان‌لاتین‌ترجمه کرده ازکتاب موردگفتگوچنین یاد می‌کند:

Dissertatio quod lutum translatum contineat utilitates.[۲۰]

آقای دکترمحمود نجم‌آبادی در هردوکتاب خود عنوان‌کتاب رازی را بدین گونه ترجمه به‌فارسی‌کرده‌اند: «این‌کتاب درمنافع انتقال‌گل‌که ازجائی بجائی دیگر بعمل آید می‌باشد »[۲۱].

چنانکه مشاهده می‌شود دانشمندان‌نام برده‌کلمهٔ «منتقل» را ازنقل (بفتح‌نون) گرفته‌اندکه بمعنی ازجائی بجائی بردن است و روسکاهم‌که دراین معنی شك داشته احتمال داده‌که ازنقـل بمعنی روایت‌کردن آمده وپنداشته‌که مقصودگلی است‌که از جالینوس نقل و روایت‌گردیده است.

آنچه‌که نخست‌بنظرمی‌آید اینست‌که تفسیری‌که دانشمندان نامبرده ازعنوان کتاب‌رازی‌کرده‌اند مفهوم متناسبی نداردوازجهتی دیگر«به»که پس‌ازکلمهٔ«المنتقل» آمده معنی نمی‌دهد پس حتماً این‌کلمه باید صورتی تحریف شده ازکلمهٔ دیگر باشد و همین هم هست یعنی صورت درست‌کلمه «المتنقل» است ازنقل (بضم نون)وکتاب رازی دربارهٔ‌گلی است‌که‌آن را بصورت نقل می‌ساختند و در پاره‌ای ازبیماریهاآن‌را بکار می‌بردند. پس باید عنوان‌کتاب بدین نحواصلاح‌گردد: «فی‌أن‌للطین‌المتنقل به منافع» برای اثبات اینکه عنوان درست‌کتاب رازی بهمین نحواست‌که ما یادکردیم می‌توان دلائل وشواهد زیررا بیان‌کرد:

۱۹ــ ابن ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء فی‌طبقات الاطباء، ص ۴۲۲

۲۰ــ رانکینگ، زندگی وآثار رازی،گزارش‌هفدهمین‌کنگره بین‌المللی‌طب ۱۹۱۳ لندن، چاپ شده درلندن ۱۹۱۴ ص ۲۵۰

۲۱ــ شرح حال و مقام محمدبن زکـریای رازی، ص ۱۹۹، مـؤلفات و مصنفات ابوبکرمحمدبن زکریای رازی ، ص ۱۲۴

الف ـ ابن‌سمجون که دراواخرقرن چهارم هجری حیات داشته‌است[۲۲] درکتاب الادویة المفردهٔ خود در ذیل طین‌الاکل (گل‌خوردنی) از قول رازی نقل می‌کند که گفته است. «هوالطین المتنقل به‌النیشابوری» و سپس می‌گوید‌که این‌گل‌را بصورت قرصها وپرنده‌ها و شکل‌های دیگری در می‌آوردند و برخی آن را در مشك وکافوریا چیزهای خوشبوی دیگرمی‌نهادند وآن را نقل شراب[۲۳] می‌ساختند واین موجب طیب نکهت وباعث آرامش جوشش معده می‌گردید[۲۴].

ب ـ ابومنصورثعالبی نیشابوری متوفی ۴۲۹ (۱۰۳۷) درثمارالقلوب خوددر ذیل طین نیشابور(گل نیشابور) می‌گوید: آن‌گل خوردنی (طین‌الاکل) است‌که مانند آن در روی زمین یافت نمی‌شود وآن را به بلاد دور و نزدیك حمل می‌کنند و برسم تحفه به شاهان بزرگ تقدیم می‌دارند وگاهی رطلی ازآن بیك دینار فروخته می‌شود و محمدبن زکریاگفتاری درمنافع این‌گل دارد وکتابی دربارهٔآن تألیف کرده است و ابوطالب مامونی درتوصیف‌آن چنین‌گفته است:

جدلی من النقل بذاك الذی　　　منه خلقنا و الیه نصیر

۲۲- ابن‌ابی‌اصیبعه می‌گوید ابوبکرحامدبن سمجون فاضل درصناعت طب ومتمیز در قوای ادویهٔ مفرده است وکتاب اودر ادویهٔ مفرده مشهور به‌جودت است و ابویحیی یسع‌بن عیسی درکتاب «المغرب عن محاسن اهل‌المغرب» گفته است‌که ابن سمجون این کتاب را در روزگارمنصورحاجب محمدبن ابی‌عامر نوشته سپس ابن ابی‌اصیبعه می‌گوید که وفات محمدبن ابی‌عامر درسنه۳۹۲ اتفاق افتاده است. عیون‌الانباء، ص ۵۰۰ برای آگاهی بیشتراز ابن سمجون رجوع شود به:

Paul Kahle, « *Ibn Samagund sein Drogenbuch, Ein Kapitel aus den Angangen der arabischen Medizin*», *Documenta Islamica Inedita* ed. J, W. (Berlin, 1952) pp 25-45

۲۳- در لسان‌العرب ابن منظور آمده : «النقل مایتنقل به علی‌الشراب» مولانا گوید :

از عشق خورید باده و نقل　　　گرمقبل وگـرحلال خوارید

دیوان شمس چاپ فروزانفرج۲ص ۱۰۵

۲۴- ابن سمجون، جامع‌الادویةالمفردة (میکروفیلم۱۴۱۳ عکس ۲۰۹۸ کتابخانه مرکزی دانشگاه)، ج ۳ص ۳۳۷

ذاك الذی یحسب فی‌شکله احجار کافور علیها عبیر[۲۵]

ج - نویری متوفی ۷۳۳ (۱۳۳۲) در نهایةالارب خود هنگام یادکردن از نیشابور و مختصات آن می‌گوید که ازعمروبن لیث صفار نقل شده است که می‌گفت چه گونه مقاتله نکنم برای شهری که گیاه آن ریواس وخاك آن نقل وسنگ آن فیروزه است. سپس نویری توضیح می‌دهد که مراد عمروبن لیث ازجملهٔ «خاك آن نقل است» گل خوردنی است که مانندآن برروی زمین یافت نمی‌شود. دنباله سخن نویری همانند سخن ثعالبی می‌باشد[۲۶].

درکتابهای پزشکی و داروشناسی گاهی ازگل نیشابوری تعبیر به گل خراسانی شده برای نمونه موارد زیرراکه درآن برخی ازخاصیت‌های آن ذکرشده یاد می‌کنیم ابن بطلان متوفی ۴۵۶(۱۰۶۳) درکتاب تقویم الصحة خود درذیل گل خراسانی گوید: گل مختارست ازپس طعام هضم را وفم معده را خصوصا از پس طعامهای چرب و شیرین و نشف رطوبات ازمعده کند وازیك درم تا یك مثقال بکارآید چه اگربیش از این خورد روی زردکند و سده آرد و تن سست گرداند[۲۷]. ابن جزله متوفی ۴۹۳ (۱۰۹۹) درکتاب منهاج البیان فیمایستعمله الانسان خود درذیل طین خراسانی چنین گوید: آن گل خوردن است وسرد و خشك است وگفته شده است که گرم است بجهت شوری آن و این گل فم معده را استوارمی‌گرداند و وخامت طعام را ازبین می‌برد و نیزآن را خاصیتی است درجلوگیری ازقی و برای رطوبت معده نیزسودمنداست[۲۸].

۲۵ - ثعالبی، ثمارالقلوب فی المضاف و المنسوب، ص ۵۳۹ و نیزرجوع شود به لطائف المعارف ثعالبی، ص ۱۹۲ دریتیمةالدهرثعالبی، ج۴ ص ۱۸۷ درذیل شرح حال ابوطالب مامونی دوبیت فوق به غلط چنین آمده است: «وله فی طین الاکل

علام نقکم بالذی منه خاقنا والیه نصیر (؟)

ذاك الذی یحسب فی‌شکله قطاع کافور علیها عبیر»

۲۶- نویری، نهایةالارب، ج ۱ص ۳۶۳ . قزوینی متوفی ۱۲۸۳ در آثار البلاد، ص ۴۷۳ در ذیل نیشابور مطلب فوق را نقل کرده ولی بجای «النقل» اشتباهاً «البقل» دیده می‌شود.

۲۷- ابن بطلان، تقویم الصحة، ترجمهٔ فارسی، ص ۱۲۲

۲۸- ابن جزله، منهاج البیان (نسخهٔ خطی مؤسسه تاریخ طب همدرد دهلی نو شماره ۱۱۹۶۶)، ذیل «طین خراسانی»

ابن‌حشاء درکتابی‌که در بارهٔ لغات طبی‌کتاب‌المنصوری نوشته در ذیل طین خرسانی (= خراسانی) گوید نوعی ازگلهای خوردنی است‌که درمغرب نیست[۲۹].

بنابراین معلوم‌شدکه‌گلی راکه رازی دربارهٔ‌آن‌کتابی نوشته در خراسان و در شهر نیشابوربوده خوشبختانه برخی ازمأخذ جغرافیائی این موضوع را تأئیدمی‌کند مقدسی در احسن‌التقاسیم هنگام یادکردن معادن خراسان می‌گوید : «در نیشابور در روستای ریوند معدن فیروزه و در روستای ... معدن شبه و در روستای بیهق معدن رخام و درطوس برام و در زوزن‌گل خوردنی (= طین‌الاکل) و در روستای ... گـل مهرشده (= طین‌الختم)»[۳۰]. ابن‌رسته در الاعلاق‌النفیسه‌گوید: «ازطرف قائن‌باندازه دو روز راه‌که به‌نیشابور نزدیك شویم‌گل نجاحی (= الطین‌النجاحی)که بآفاق‌حمل می‌شود مشاهده می‌گردد»[۳۱]. بکاربردن‌کلمهٔ نجاحی برای‌گل خوردنی نیز دربرخی از مأخذ بچشم‌می‌خورد ازجمله میدانی‌درکتاب‌السامی فی‌الاسامی‌کلمهٔ النجاحی‌را به‌گل خوردنی‌تفسیرمی‌کند[۳۲] و«حب‌النجاح» نیزدرفردوس الحکمهٔ علی‌بن ربن طبری دیده می‌شود[۳۳].

دربارهٔ خاصیت‌گل خراسانی مؤلفان‌کتب داروشناسی مانند ابـن سمجون[۳۴] و غافقی[۳۵] وابن بیطارفقرات‌کوتاهی از رساله رازی درباب‌طین متنقل نقل‌کرده وسپس

۲۹- ابن‌الحشاء، مفیدالعلوم و مبیدالهموم، ذیل «طین خرسانی»

۳۰- مقدسی، احسن‌التقاسیم فی‌معرفة الاقالیم، ص ۳۳۱

۳۱- ابن‌رسته، الاعلاق‌النفیسه، ص ۳۷۳

۳۲- میدانی، السامی فی‌الاسامی، ص ۴۸۰

۳۳- علی‌بن ربن طبری، فردوس‌الحکمه، ص ۵۵۹

۳۴- ابن‌سمجون، جامع‌الادویة المفردة، ج ۳ ص ۳۳۷ و ۳۳۸

۳۵- غافقی، مفردات‌الادویه، نسخهٔ‌خطی‌کتابخانه اسلر **Osler Library** دانشگاه مك‌گیل کانـادا شماره ۷۵۰۸ (Mss. 7508)، ص ۲۲۴ . ابو جعفـر احمدبن احمدبن خلیدالغافقی‌متوفی ۵۶۰ ازدانشمندان معروف داروشناسی‌است ابن ابی‌اصیبعه در بارهٔ او می‌گوید: اودانا‌ترین‌کس به‌قوای ادویه‌مفرده بود... وکتاب‌اودرادویهٔ مفرده در خوبی بی‌نظیراست. عیون‌الانباء، ص ۵۰۰ برگزیدهٔ‌کتاب مفردات‌الادویه‌غافقی بوسیله ابوالفرج غریغورس‌معروف‌بابن‌العبری متوفی۶۸۴نگارش‌یافته وقسمتی‌ازآن‌بوسیله‌ماکس مایرهوف Max Meyerhof و صبحی در سال ۱۹۳۸ در قاهره تحت عنوان زیرچاپ شده است:

The Abridged Version of the Book of Simple Drugs of Ah. ibn Muh. al. Gafqi

ازکتاب دفع مضارالاغذیهٔ اوتوضیح بیشتری را در باره‌آن‌گل آورده‌اندکه دراین جا نقل می‌گردد.

«طین خراسانی، خوردن‌آن حالت قی واستفراغ را بهبود می‌بخشد وچون‌بعد از غذاکمی ازآن بخورند جلوی ناسازگاری بعضی غذاهای شیرین وچرب را می‌گیرد خاصه اگرآن را دراشنان وگل سرخ و سعد اذخر وکبابه و قاقله پرورده باشند. این گل بخصوص خاصیت تولید سده و تشکیل سنگ درکلیهٔ را ندارد در صورتیکه این خاصیت درسایرگلها موجود است. کسانیکه مجاری‌کبدشان تنگ و اشخاصی‌که در کلیه‌آنها تولید سنگ می‌شود و آن بیشتردرافرادیست‌که دارای بدنی نحیف ولاغر وگندم‌گون زرد رو یا سبزه باشند، باید ازخوردن‌گل احترازنمایند وچون با شروع خوردن آن اشتهای ایشان نقصان یافته و رنگشان بزردی‌گراید باید فوراً خوردنش را موقوف‌کنند بخصوص اگرهمهٔ علائم با هم‌باشد»[۳۷].

درباب اینکه افراط درخوردن این‌گل موجب زردی روی می‌شود پیش از این هم ازکتاب تقویم الصحه‌ابن بطلان عبارتی نقل‌گردید و شواهد دیگری نیز آن را تأیید می‌کند.

خواجه نظام‌الملك درسیرالملوك خودگوید: «چنین‌گویند که سلطان محمود غازی را روی نیکونبودکشیده روی بوده وخشك ودرازگردن‌وبلند بینی وکوسه‌بود وبسبب‌آنکه پیوسته‌گل خوردی زرد روی بودی»[۳۸].

۳۶- ابن بیطار، الجامع لمفردات‌الادویة والاغذیة ، ج۳ ص ۱۱۳ ضیاءالدین عبدالله‌بن احمد اندلسی مالقی معروف به‌ابن بیطار متوفی ۶۴۶ از داروشناسان وگیاه - شناسان معروف اسلامی است. ابن ابی اصیبعه می‌گوید من تفسیراسماء الادویهٔ دیوسقوریدس را نزد او قرائت‌کردم و او را نیکوفهم وبسیار علم یافتم وکتابهای این فن ازقبیل‌آثار دیوسقوریدس وجالینوس وغافقی نزد اوگردآوری شده بود. عیون‌الانباء، ص ۶۰۱

۳۷- رازی: دفع مضارالاغذیه. ترجمهٔ سید عبدالعلی علوی نائینی تحت عنوان بهداشت غذائی، ص ۱۸۰ متن عربی این‌کتاب درسال ۱۳۰۵ درقاهره بچاپ رسیده است. برای خاصیت‌گل نیشابوری نیزرجوع شود به هدایةالمتعلمین ۲۷۷ و ۳۸۹

۳۸- خواجه نظام‌الملك، سیرالملوك، ص ۶۰

حکیم ناصرخسروقصیده‌ای درلغزقلم داردکه با این مطلع آغازمی‌کند.

آن زرد تـن لاغـرگل خـوار سیه سار زردست ونزارست وچنین باشد گل‌خوار[۳۹]

و نیزسنائی غزنوی درکتاب حدیقة الحقیقه گوید:

خور اینجـا گلست از و برگرد کانکه گل‌خورد روش باشد زرد[۴۰]

نه تنها درکتابهای پزشکی و داروشناسی سخن ازگل خواری بمیان آمده بلکه درکتابهای دیگر نیزجسته‌گریخته اشاراتی به‌گل خوردن دیده می‌شود از جمله قاضی نعمان مغربی متوفـی ۳۶۳ در کتاب دعائم الاسلام حدیثی بدین مضمون از پیغمبر نقل می‌کند: «خداوند آدم را از طین خلق‌کرده و خوردن آن را برفرزندان او حرام کرده وکسی‌که طین بخورد برکشتن خودیاری‌کرده است وهرکه‌آن را بخورد وبمیرد من براو نمازنمی‌گزارم و از جعفربن محمد روایت شده‌که خوردن طین موجب نفاق می‌گردد»[۴۱]. وسنائی نیزدر حدیقه داستان زیررابنظم‌کشیده است:

بـود در شهـر بلـخ بقـالـی بی‌کران داشت در دکان مالـی
زاهـل حرفت فـراشته گردن چابك انـــدر معاملت کـردن
هم شکر داشت هم گل خوردن عسل و خردل و خل اندر دن
ابلهی رفت تـا شکـر بخـرد چونکه بخرید سوی خانه برد
مرد بقـــال را بـــداد درم گفت شکـر مـرا بـده بکرم
بـرد بقـال دست زی میـزان تا دهد شکر و برد فـرمان
در ترازو ندیـد صدگان سنگ گشت دلتنگ ازآن وکردآهنگ
مرد بقال در تـرازوی خویش سنگ صدگان نهاد ازکم‌وبیش
کرد ازگل تـرازو را پا سنگ تا شکـر بدهدش مقابل سنگ
مرد ابلـه مگرکـه گل خوردی تن و جان را فدای گل‌کـردی
از تـرازو گلك همـی دزدیـد مـرد بقـال نـــرم می‌خندیـــد
گفت مسکین خبـر نمی دارد کاین زیانست و سود پندارد

۳۹ـ ناصرخسرو، دیوان، ص ۱۶۰

۴۰ـ سنائی، حدیقة‌الحقیقه، ص ۳۴۱، (آقای رواقی این شاهد و شاهد بعدی را بدست‌آوردند)

۴۱ـ نعمان‌بن حیون مغربی، دعائم‌الاسلام، ج ۲ ص ۱۴۸

هـر چه گل کم کند همی زین سر — شکرش کـم شود سری دیگـر
مردمان جهـان همه زیـن سان — گشته از بهر سود جفت زیـان
خویشتن را ببـاد بـر داده — آن جهان را بدین جهان داده[۴۲]

اکنون پرسشی پیش می‌آید و آن اینکه آیا اکنون اثر و نشانه‌ای از گل نیشابوری یا گل خراسانی باقی مانده است یا نه. پاسخ این پرسش چندان روشن نیست. نویسندهٔ این گفتار بـا برخی از پزشکان موضوع را در میان گذاشته و بیشتر آنـان اظهار بی‌اطلاعی کرده‌اند فقط آقای دکتر نادر شرقی یادآور داستانی شدند که می‌توان بطور ابهام آن را با گل نیشابوری مرتبط ساخت. ایشان داستان را بدین گونه نقل کرده‌اند:

« پیش از جنگ جهانی دوم کـه برای جلوگیری از وبـا در شرق خـراسان مأموریت داشتم در صالح‌آباد (زورآباد) به یك افسر ژاندارمری برخورد کردم کـه برای ضـد تـرشی معده گرد لیموئی رنگی را با جوز هندی مخلوط کرده و بصورت حب‌های درشتی در می‌آورد و می‌خورد و از اثرات شگفت آن خیلی تعریف و توصیف می‌کرد و چند نفر دیگر هـم نظرات او را تأیید کردند ـ از قراری که می‌گفت عطاری در بازار مشهد این گل را می‌فروشد و کسی جز آن عطار از محل آن اطلاعی ندارد. بنده بوسیله افسر نامبرده مقداری از آن گل را تهیه کردم و به تهران آوردم و مورد تجزیه قرار دادم مقداری کربنات دو منیزی و مقدار زیادی آلومینات منیزی *Aluminate De Magnesi* و مقداری هم ناخالصی‌های دیگـر در برداشت، کربنات دومنیـزی غیر از خاصیت ضداسیدی بعلت تصاعد گاز کربنیک CO_2 ضد استفراغ است و آلومینات منیزی بهترین داروی ضد اسید امروزی است که بصورت *Tampan* (*ph* پ آش معده را یکسان نگه می‌دارد و نفخ و ترشی معده را از بین می‌برد و داروی معروف *Riopan*

۴۲ـ سنائی، حدیقةالحقیقه، ص ۴۸۱. در کتاب هدایـةالمتعلمین اخوینی ص ۳۷۴ فصلی تحت عنوان «فـی شهوةالطین» آمده و در آن فصل دربارهٔ کسانی که میل بخوردن گل می‌کنند بحث شده در آغاز این فصل چنین آمده: «این بیماری دو گونه بود یك گونه زنان آبستن را بـود چون حیض ایشان بسته شود...» و این مورد در ادب فارسی نیز انعکاس یافته. خاقانی گوید: «آبستنی نماید که گل خورد» منشات، ص ۵ و نیز سنائی در حدیقه، ص ۷۰۶ گوید:

از دل آبستن است خامهٔ من — زان همی گل خورد چو آبستن

جزالومینات دومنیزی چیزدیگری نیست که امروزه بعنوان بهترین *Antaacid* شناخته شده است و شرحی که بوسیله رازی داده شده موید تطابق گل نیشابـور با گلی است که این جانب فرمول آن معروض داشته‌ام و حتی افسر نامبرده که از شاگرد عطار در بارهٔ محل این گل سؤال کرده بود شاگرد گفته بود که سالی يك بار حاجی به تنهائی به خواف می‌رود و یکی دوگونی گل می‌آورد که با شرحی که رازی داده از زوزن بدست می‌آید تطابق گل پیش گفته باگل نیشابور تأیید می‌شود»[۴۳].

از مهم‌ترین مآخذکهن که درآن‌ها بحث در بارهٔ انواع گلها و خاصیت آنها بمیان‌آمده آثار دیوسقوریدس (Dioscorides) وجالینوس(Galen) است. مسلمانان ترجمهٔ آثار این دو حکیم را در دست داشتند و اطلاعات خود را در بارهٔ انواع گلها از این دو [۴۴] وحکیمان دیگر کسب کردند. هم‌اکنون درکتابخانـهٔ آستان قدس رضوی کتابی بنـام خواص الاشجار از دیوسقوریدس تـرجمهٔ مهران بن منصوربن مهران نگهداری می‌شود که درآن از طین فضی و طین قیمولیا و طینی کـه ازمیلوس بدست می‌آید وطین کرم یادکرده است[۴۵]. درکتابخانه‌ملی‌پاریس ترجمه‌کتاب فی‌قوی‌الاغذیهٔ جالینوس موجود است که در آن از طین مختوم و طین قیمولیا وطین مصر و برخی طینهای دیگریادکرده است[۴۶].

دانشمندان اسلامی میراث علمی‌گذشتگان را باآنچه‌که خود باکوشش وجهد بدست‌آورده بودندآمیختند و دربارهٔ انواع گلها وخاصیت‌آنهاآگاهی بیشتری‌بدست آوردند. برای‌نمونه بذکرنام برخی از آنان و همچنین نام‌گلهایی راکه یاد کرده‌اند اکتفا می‌کنیم وجویندگان می‌توانند برای تفصیل بیشتر وآگاهی از خاصیت و محل آن‌گل‌ها به منابعی‌که یاد می‌شود مراجعه‌کنند.

۴۳ـ نقل از نامه شمارهٔ ۳۷۳۰ مورخ۲۹ر۳ر۱۳۵۱سازمان مرکزی نظام‌پزشکی ایران به‌پیوست نامهٔ جناب‌آقای دکتراقبال استاد دانشگاه تهران

۴۴ ـ دیوسقوریدس در قرن اول و جالینوس درقرن دوم میلادی می‌زیسته است. رجوع شود به فرهنگ کلاسیك اکسفورد

۴۵ـکتابخانه مرکزی دانشگاه میکروفیلم ۱۴۲۳ نسخهٔ عکسی ۳۵۲۰، ج ۶ ص ۱۵۵ و ۱۵۶

۴۶ـ کتابخانه ملی پاریس، خطی عربی شماره ۲۸۵۷ (Arabe 2857)، ص۱۱۶ و ۱۱۷

۱ـ رازی: طین مختوم، طین قیمولیا، طین محرق، طینی که در دیوارهای اتون است، طین زمین سمنیه، طین شاموس، طین کرمی، طین اقریطس، طین لیموس، طین ارطوناس، طین ارمنی، طین رومی، طین لامی، طین جلا[۴۷].

۲ـ ابومنصور موفق‌الدین علی هروی: گل ارمنی، مختوم‌الملك، قبرسی، سابوسی، بحیره، مغره، حر، قیمولیا، جص، جبسین[۴۸]

۳ـ ابن سمجون: طین مصری، طین کیوس، طین کرمی، طین جزیره قریطس، طین‌مختوم، طین‌ارمنی، طین ساموس، طین قیمولیا، طین‌حر، طین‌الاکل، طین‌اخضر، طین احمر، طین‌لمنوس، طین‌البحیره، طین رومی، طین حوزی، طین الحرحسب، طین نیشابوری[۴۹].

۴ـ ابن‌سینا: طین مختوم ، طین ارمنی، طین شاموس، طین ماکول، طین بلدالمصطکی، طین اقریطش، طین قیمولیا، طین الکرم، طین المغره؛ طین الارض المزروعه، طین ساماعی[۵۰].

۵ـ ابوریحان بیرونی: طین مختوم، طین شامس، طین ارمنی، طین خوزی، طین قبرسی، طین اقریطس، طین‌الکرم، طین حر[۵۱].

۶ـ غافقی: طین مختوم، طین ساموس، طین قیمولیاغی، طین الاکل، طین ـ الحناقی، طین بلادقو، طین کرمی، طین ارمنی[۵۲].

۷ـ ابن میمون: طین ابلیز، طین احمر، طین اخضر، طین ارمنی، طین الاکل، طین الانجبار، طین حوا، طین خوزی، طین رومی، طین ساموس، طین قبرسی، طین- قیمولیا، طین کوکب، طین مختوم، طین نیشابوری[۵۳].

۴۷ـ رازی، کتاب‌الحاوی، ج ۲۱ ص ۱۷۸- ۱۶۳

۴۸ـ ابومنصوری هروی، الابنیة عن حقائق‌الادویه، ۲۱۹-۲۱۵

۴۹ـ ابن سمجون، جامع‌الادویةالمفردة (میکروفیلم۱۴۱۳ عکس ۲۰۹۸ کتابخانه مرکزی دانشگاه)، ج ۳ ص ۳۳۸- ۳۱۹

۵۰ـ ابن‌سینا، قانون، ج ۱ص ۳۲۸ -۳۳۱

۵۱ـ بیرونی ، الصیدنه ، نسخه خطی کتابخانه Kursunlu 149 ترکیه، فیلم شماره ۳۶۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۲ ص ۹۰-۸۹

۵۲ـغافقی، مفردات‌الادویه، ص۲۲۵-۲۲۲

۵۳ـ ابن میمون، شرح اسماء العقار، شماره‌های ۱۷۲ و۲۳۸ و۲۴۹

ابن‌بیطار: طین مختوم، طین الارض، طین ساموش، طین جزیرة المصطکی، طین قیمولیا، طین کرمی، طین نیشابوری طین حر[۵۴].

معروف‌ترین این گلها درغرب گل‌مختوم است که توصیف آن درآثاردانشمندان اسلامی نامبرده‌آمده ودانشمندان اروپائی نیزآن‌را طی‌مقالات مختلف به‌غرب معرفی کرده‌اند معروف ترین این مقالات مقالهٔ سی. جی. اس. تامپسون است تحت‌عنوان:

Terra sigillata, A Famous Medicament of Ancient Times

که در هفدهمین کنگره بین‌المللی طب (قسمت تاریخ طب) درسال ۱۹۱۳ در لندن بعنوان خطابهٔ علمی‌ایراد شده ودرسال ۱۹۱۹ درضمن مجموعهٔ خطابه‌های کنگره چاپ شده است[۵۵].

اکنون که متجاوز ازنیم قرن ازآن زمان می‌گذرد نویسنده این گفتار خواسته است گلی راکه درشرق وجود داشته و تاکنون به دانشمندان مغرب معرفی نشده در بیست و سومین کنگره بین‌المللی تاریخ طب که نیز در لندن تشکیل شده مورد بحث علمی قراردهد و نیزعنوان درست کتاب رازی را که تاکنون بردانشمندان پوشیده مانده است براهل علم‌آشکار سازد امید است که با این اثرناچیزتوانسته باشد خدمتی به دانش پژوهان و دانشجویان علم شریف تاریخ پزشکی کرده باشد.

۵۴- ابن بیطار، الجامع لمفردات الادویة والاغذیة، ج ۳ ص ۱۱۳- ۱۰۶

۵۵- دیوسقوریدس در ذیل کلمهٔ لیمینا سفراخیس می‌گوید: « وهوالطین‌المختوم هذه‌التربة تستخرج‌من‌مغارة راهبة تحت‌الارض شبیهة‌بالسرب وتخلط بدم عنزوالناس‌الذی هناك یطبعونها بخاتم فیه مثال عنز ویسمونها سفراخیس و معناه علامةالخاتم» فی‌هیولی علاج‌الطب، نسخه خطی‌کتابخانه ملی پاریس عربی ۲۸۴۹ (Arabe 2849) ، ص۱۲۳ جالینوس می‌گوید: « و قد یعوض عن‌الطین‌المختوم بالزمرد فی دفع مضار السموم و قطع‌الدم بل وجدافضل» فی‌قوی‌الاغذیة، نسخه خطی‌کتابخانه ملی پاریس، ص ۱۱۶ ونیز مراجعه شود به:

Paul of Aegina C. A. D. 625-690, *Libri septem*, Translated from the Greek, with a Commentary by F. Adams (London 1847) pp. 83-85

طین مختوم را به لاتینی Terra sigillata یا Terra lemria و به انگلیسی Lemriar Earth می‌گویند.

۵۶- ونیزمراجعه شود به:

Wootton, *Chronical of Phahmacy*, II (London, 1910), pp. 53-55, Terra Sigillata.

۱۱

ابن راوندی

ابن راوندی یکی ازکسانی است که در تاریخ بعنوان زندیق یاد شده است . کلمهٔ زندیق وزندقه درتاریخ‌اسلام وایران بسیار دیده‌می‌شود وهمراه باآن خاطره‌های تلخ و ناگواری همچون طرد و نابود کـردن دانشمندان و سوختن کتابهای علمی و بستن مراکز دانش بیاد می‌آید . ما نخست در بارهٔ اصل این کلمه و موارد استعمال آن و سپس در بـارهٔ ابن‌راوندی که بـایـن عنوان ملقب و موصوف شده است سخن می‌رانیم .

برخی ازلغت نویسان عرب نوشته‌اند زندیق معرب «زن دین ای دین المرأة»[1] یا«زنده کرد زنده‌الحیاة و کرد العمل» است[2]، و برخی دیگر گفته‌اند معرب «زندی» می‌باشد یعنی کسی‌که منسوب به زند است و زندرا نیز برخی کتاب مانی[3] و برخـی دیگر کتاب مزدك دانسته‌اند[4]. از میان فرهنگ نویسان پارسی ، صاحب برهان قاطع در ذیل کلمهٔ زندیك گوید: شخصی را گویندکه به اوامر و نواهی کتاب زندوپازند عمل نماید و معرب آن زندیق است . در حاشیهٔ برهان چنین آمده : ظاهراً این لغت از Zanda اوستائی مشتق می‌باشدکه دوبار (یسنا ۶۱ بند ۳، و وندیداد ۱۸ بند۵۳- ۵۵) در اوستا آمده . هرچند ریشهٔ آن معلوم نیست اما در دو مـوضع مذکـور در ردیف گناهکارانی چون راهزن و دزد و جـادوگـر و پیمان شکن و دروغ زن آورده شده بنابرین «زند» بزهگر و فریفتاری است دشمن دین مزدیسنا را، وزندیك منسوب بزند است (با ik علامت نسبت). مانی‌که بعقیدهٔ زردشتیان بجادویی و دروغ‌وفریب

۱- فیروزآبادی، قاموس‌المحیط

۲- جوالیقی، المعرب من‌کلام الاعجمی

۳- ابن‌اثیر، اللباب فی تهذیب‌الانساب

۴- خفاجی، شفاءالغلیل فی‌معرفةالدخیل

خود را پیغمبر خوانده ومدعی مزدیسنا گردید، زندیك (= زند Zanda) خوانده شد و بعدها نزد عرب زبانان کلمهٔ زندیق (معرب زندیك) بپیرومانی و بکسی که مرتد و ملحد و دهری و بیدین ومخالف اسلام می‌پنداشتند اطلاق گردید. (پورداود. زندیق. سالنامه دنیا. سال ۳(۱۳۲۷) ص ۱۱۷-۱۱۹[۵].

این کلمه چنان شایع و زبانزد مردم بوده که مثلهائی هم درعربی باآن‌ساخته شده و درمتون عربی بکار رفته است مانند «اظرف من زندیق» و «کمصحف فی‌بیت زندیق» وابونواس حسن‌بن‌هانی اهوازی درضمن ابیاتی چنین گوید:

شوقاً الی حسن صورة ظفرت — من سلسبیل الجنان بالریق
و صیف کاس محدث و لها — تیه مغن وَ ظرف زندیق[۶]

و قاضی ابومحمد عبدالوهاب بن‌علی ثعلبی بغدادی گوید :

بغداد دار لاهل المال طیبة — وللمفالیس‌دارالضنك والضیق
ظللت‌حیران امشی فی‌ازقتها — کاننی مصحف‌فی‌بیت زندیق[۷]

و مثل اخیر در زبان فارسی نیز وارد شده است چنانکه سعدی گفته است:

عالمی در میانهٔ جهال — مثلی گفته‌اند صدیقان
شاهدی در میان کورانست — مصحفی در سرای زندیقان[۸]

درتاریخ بمردان بسیاری برخورد می‌کنیم‌که متهم به زندقه و الحاد بوده‌اند از آن جمله عبدالله بن مقفع که می‌نویسند باب برزویهٔ طبیب را از خود برکلیله و دمنه افزوده تاعقیدهٔ مردم را باسلام سست کند وآنان را گمراه سازد، و عبدالکریم بن ابی‌العوجاء که اخبار و احادیثی از خود ساخته و آنرا به پیغمبر نسبت داده ، و بشاربن برد تخارستانی که صریحاً آتش را شایسته برای پرستش دانسته، و ابان‌بن

۵- دکتر محمد معین، حاشیهٔ برهان قاطع

۶- ابونواس، دیوان، ص ۴۵۱

۷- ابن خلکان، وفیات الاعیان ج ۱ ص ۲۳۹ و این مثل بصورت «کمصحف فی‌ید مرتد» نیز آمده است مانندآنجاکه‌یاقوت حموی درمعجم‌البلدان، ذیل کلمهٔ نهاوند‌گوید:

قدجالت الایام بی‌جولة — فصرت منها ببروجرد
کاننی فی خانها مصحف — مستوحش فی ید مرتد

۸- سعدی، گلستان، ص۲۰۲

عبدالحمید لاحقی که بجای سبحان‌الله «سبحان مانی» می‌گفته ، ومحمد بن زکریای رازی‌که پیمبری را انکار کرده، و ابن راوندی که سخنان کفر آمیز بسیاری دربارهٔ نبوت و اعجاز پیمبران گفته است[۹].

ابن ندیم درکتاب‌الفهرست از عده‌ای نام برده‌که بظاهر مسلمان ولی درباطن زندیق بوده‌اند و درهمانجا گوید: برخی گفته‌اندکه برمکیان نیزبجز محمدبن‌خالدبن برمك از زنادقه بوده‌اند[۱۰]، وکتب و رسالات بسیاری نیز در ردگفتار آنان نیزنوشته شده است. قاسم‌بن ابراهیم کتاب «الرد علی‌الزندیق اللعین ابن‌المقفع» رانوشته ودر آغاز کتاب میگویدکه ابن مقفع کفرو الحاد را از مانی بارث برده است. و ابو حاتم رازی کتاب « اعلام النبوة» را در رد بـرکتاب «مخاریق الانبیاء » محمدبن زکریای رازی نوشته. وابوالحسین خیاط معتزلی «کتاب الانتصار»را در رد برکتاب«فضیحة المعتزله»ابن‌راوندی نوشته.والمؤید فی‌الدین‌شیرازی‌نیزدرکتاب «المجالس‌المؤیدیة» قسمتی ازکتاب «الزمرد» ابن راوندی را رد کرده است.

نکته‌ای‌که تذکر آن دربن‌جا لازم است اینست‌که اتهام الحاد وزندقه نخست بعنوان «مانوی» و «مزدکی» صورت می‌گرفته وچون بیشتر ازمتهمان کسانی بودند که از علوم شرعـی گام فراتر نهاده بودنـد و بعلوم یونانی‌کـه درآن روزگار علوم اوائل[۱۱] نیز خوانده میشد میل‌کرده بودند آن علوم یعنی فلسفه و منطق و مضافات آن نیزکفر و زندقه بشمار می‌آمد.

اگر صفحات تاریخ را ورق بزنیم موارد بسیاری را می‌یابیم‌که ازفیلسوفان‌و اهل منطق بزشتی یادشده و بفلسفه و منطق،کفر وزندقه اطلاق کرده‌اند. جلال الدین سیوطی رساله‌ای دارد بنام «القول المشرق فی‌تحریم الاشتغال بـالمنطق» و در آنجـا

۹- برای اطلاع از تفصیل اقاویل اینان رجوع شود بکتاب «مانی و دین‌او» دو خطابه از سیدحسن تقی‌زاده بانضمام متون عربی و فارسی دربارهٔ مانی و مانویت فراهم آوردهٔ احمد افشار شیرازی وکتاب «مـن‌تاریخ الالحاد فی‌الاسلام» عبدالـرحمن بـدوی.

۱۰- ابن‌ندیم، الفهرست، ص۴۷۳.

۱۱- ابن ندیم درباره مردی گوید «کان متفلسفاً قرأ کتب الاوائـل» الفهرست، ص ۱۶۹ ناصرخسرو گوید:

علت جنبش چه بود از اول بودش   چیست درین قول اهل علم اوائل

(دیوان صفحهٔ ۲۴۳)

منطق و فلسفه را با زندقه برابر میداند[۱۲]. وهمو در کتاب «بغیة الوعاة» که در شرح حال صرفیان و نحویان ولغویان است از ادیبانی که آشنا بفلسفه و منطق بوده‌انـد بزشتی یاد می‌کند[۱۳]. وشگفت نیست که می‌بینیم جملهٔ «من تمنطق تزندق» از کثرت شیوع جزو امثال سائره گردیده است[۱۴] وابن جبیر جهان گرد معروف‌هم «من‌تفلسف تزندق» ساخته است آنجا که گفته:

نفذ القضاء با خذ کل مضلل — متفلسف فی‌دینه متزندق[۱۵]

عبدالجلیل قزوینی رازی در کتاب خود فلسفه و زندقه و همچنین فـلاسفه و زنادقه‌را باهم ذکر می‌کند[۱۶] و کار بـدانجـا کشانیده شده که حتی اشکال هندسی و دوائر فلکی‌و دائره‌های عروضی هم‌کفر و زندقه بشمار آمده است. وگاه‌گاه درتاریخ بدان برخورد می‌کنیم، ازآن جمله ابوحیان توحیدی درکتاب المقابسات می‌نویسد: ابن ثوابه دوستی مکنی بابوعبیده داشت ، روزی این ابوعبیده بابن ثوابه گفت تو که درفضل و ادب سرآمد اقران شده‌ای چه‌خوب است‌که به برهانهای قیاسی وشکل های هندسی نیزآشناگردی وکتاب اقلیدس را بخوانی. ابن‌ثوابه این امر رابا احمدبن طبیب درمیان میگذارد و ازوصلاح می‌جوید. احمدبن طبیب درنامه‌ای‌که بابن‌ثوابه می‌نویسد او را ازین عمل برحذر داشته و عواقب وخیمی را برای این کار پیش‌بینی می‌کند و ابن ثوابه هم‌گفتار او را می‌پذیرد و در نامه‌ای باحمد ابن‌طبیب می‌نویسد که او یعنی ابوعبیده می‌خواست مرا بفریبد وبورطهٔ هلاك افکند وباهندسه مرابزندقه بکشاند و تومرا آگاه‌کردی و رهائیم بخشیدی[۱۷]

قفطی در اخبار الحکماء گوید: عبدالسلام‌بن عبدالقادر گیلانی کـه از اجلهٔ دانشمندان بود مورد حسد وکینه قرار گرفت و خلیفه ناصر دستور دادکه در حضور جمع‌کتب او را بسوزانند. منبری ترتیب دادند برای‌ابن مارستانه و او پس ازخطبه، فیلسوفان‌را بباد لعنت و دشنام‌گرفت وسپس یك بیك ازکتابها را برمیداشت وپس

۱۲- سیوطی، الحاوی للفتاوی، ج ۱ ص ۲۵۵
۱۳- سیوطی، بغیةالوعاة، صفحات ۲۴۴، ۲۹۲، ۱۲۴
۱۴- الامثال العربیة فی‌الجزایر والمغرب، ج ۲ ص ۲۸۳
۱۵- لطفی جمعه، تاریخ‌فلاسفه اسلام، ص ۱۴۱
۱۶- قزوینی رازی، کتاب النقض، صفحات ۵۰، ۱۵۳، ۱۷۹
۱۷- توحیدی، المقابسات، ص۶۳

از نفرین و ناسزا بر مؤلف و کاتب، آن را در آتش می‌افکند. حکیم یوسف سبتی اسرائیلی گوید من در آن محفل حاضر بودم و دیدم که ابن مارستانه کتابی از ابن هیثم در دست گرفت و درمیان آن اشاره بدوائر فلکی می‌کرد و بمردم وانمود می‌ساخت که اینها مطالب کفر آمیزی است که برای ازبین بردن اسلام آورده شده وسپس آنرا درآتش افکند[۱۸]

ابوالفرج اصفهانی درکتاب اغانی گوید: محمدبن عبدالوهاب درمسجد بصره ابن‌مناذر را دیدکه دفتری‌که مشتمل برعلم عروض و دوائر آن بود همراه‌دارد وچون این محمد ازعلم عروض اطلاع نداشت بـا دیدهٔ شک و ریب بدفتر می‌نگریست و از جهت آنکه سابقهٔ خصومتی نیز میان آنان بود باو باسختی و خشونت گفت: چه در دفتر خودداری ؟ ابن مناذر از ترس آن را پنهان کرد. محمدبن عبدالوهاب بر شدت عمل خود افزود وبا او درآویخت وگفت: ای زندیق! زندقه را ازمن پنهان میداری؟ سپس مردم جمع شدند و دریافتند که در دفتر جز دوائر عروضی چیزی نیست و ابن مناذر را از چنگ آن مرد رهانیدند[۱۹].

بااین مقدمات روشن می‌شودکه مفهوم زندقه وزندیق یك‌امر ثابتی نبوده بلکه در زمانها و مکانهای مختلف مفهوم آن تغییر می‌کرده، نه‌تنها مانویان و مزدکیان و فیلسوفان و منطقیان زندیق خوانده شده‌اند بلکه روافض و اهل اعتزال نیز ازاین نسبت بی‌بهره نمانده وگاهگاه چنین‌عنوانی یافته‌اند، چنانکه‌بیهقی معتزلی وزندیقی و دهری را دریك ردیف ذکر می‌کند[۲۰] ونیز نسبت ایـن کلمه بافـراد مختلف فـرق می‌کرد چه‌بسا افرادی‌که دیگران را ملحد و زندیق خوانده‌اند وحال آنکه خودآنان بوسیلهٔ کسانی دیگر متهم بالحاد و زندقه شده‌اند. مثلا ابوالعلاء معری ابن‌راوندی را جزو ملحدان ذکر و از کتب او بزشتی یاد می‌کند[۲۱] و ابوحیان توحیدی نیز او را از دهریان و ملحدان شمرده آنجاکه گفته است: گروهی از دهریان وملحدان که برمرکب جهل سوارند وچشم دلشان از دیدن حقائق‌کور می‌بـاشد موجب تباهی

۱۸- قفطی، اخبارالحکماء، ص ۱۵۴
۱۹- ابوالفرج اصفهانی، اغانی، ج۱۷ ص ۱۸
۲۰- بیهقی، تاریخ، ص۹۹
۲۱- معری، رسالة الغفران، ص ۴۶۸

دین شده‌اند از این گروه‌اند: صالح‌بن عبدالقدوس و ابن ابی‌العوجاء ومطربن ابی - الغیث و ابن الراوندی و صیمری ، که خود در بیابان گمراهی سرگردان بوده‌اند و گروهی ازکوته نظران را هم بگفتار خود فریفته‌اند[۲۲]. ولی ابن جوزی خود ابوحیان را درکفر و زندقه همپایهٔ ابن راوندی و ابوالعلاء میداند و در یکی از کتابهای خود گفته است زندیقان اسلام سه تن‌اند : ابن راوندی ، ابوحیان توحیدی ، ابوالعلاء معری[۲۳].

زندقه و الحاد را فقط ازنظر دینی و تاریخی نباید توجیه کرد بلکه بایدجنبه‌های روحی و اجتماعی آن رانیز موردنظر قرار داد. همین ابن راوندی‌که ابوالفدا ، او را بعنوان «احمد الزندیق»[۲۴] ذکر می‌کند نخست از متکلمان مشهور بوده وآثار بسیاری داشته سپس بعللی بااهل اعتزال مخالف شده و آنان او را ازخود راندند و همین راندن در او اثری عمیق باقی‌گذارد، وسپس بافقر و درویشی برابر شد وبمفاد گفتهٔ پیغمبر «کادالفقران یکون کفرا»[۲۵] شکی نسبت بمبادی عالیه بدو دست داد. او بچشم می‌دیدید که نادانان و بی‌خردان در ناز و نعمت غوطه‌ورند ولی دانایان و فرزانگان برای‌قوت روزانهٔ خود پریشان خاطرمی‌باشند این امور بودکه برکفروالحاد او افزود واین معنی از دوبیت مشهور او بخوبی آشکاراست:

کم عاقل عاقل اعیت مذاهبه و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذی ترك الاوهام حائرة وصیر العالم النحریر زندیقاً[۲۶]

و همین‌دردوناله است که‌بالحن‌ملایم‌تری ازنای‌زندانی‌یمگان‌یعنی‌ناصرخسرو برمی‌آید:

به عزو نازبگه برنشسته بدفعلی نژندو خواربمانده بدرنکوسیری
بدین‌سبب متحیر شدند بی‌خردان برفت‌خلق‌چوپروانه‌سوی‌هرنفری[۲۷]

فقرو درویشی وعدم مساوات وعدالت اجتماعی برخی‌را نسبت بمبادی معنوی و روحانی بدبین می‌کرده و بی‌ایمانی و سستی در دین ببار می‌آورده است. مثلا می-

۲۲- توحیدی، الامتاع والمؤانسه، ج ۲ ص ۲
۲۳- منقول از مقدمهٔ کتاب المقابسات ابوحیان، صفحه ۱۶
۲۴- تاریخ ابوالفدا، ذیل حوادث‌سال ۲۹۳ که سال مرگ ابن راوندی بوده‌است.
۲۵- سیوطی، جامع صغیر، ج ۲ ص ۲۲۳
۲۶- تفتازانی، مطول، باب مسندالیه، بحث جانشینی اسم ظاهر از ضمیر.
۲۷- ناصرخسرو، دیوان ، ص ۴۸۵

بینیم شاعری بنام احمدبن محمد افریقی درپاسخ زن خودکه او را برنماز نخواندن نکوهش می‌کرد. گوید: «من باحالت افلاس و درویشی نماز نخواهم خواند نماز را تاش‌ها وبکتاش‌ها که بربستر آسایش غنوده‌اند بخوانند. من‌که خانه و مرکب و زرو زیوری ندارم‌اگر نماز بخوانم وشکرخدای‌بجای آورم منافق خواهم بود» اینک گفتهٔ او را درین جانقل می‌کنیم:

تلوم علی تـرك الصلاة حليلتی — فقلت‌اعزبی عن‌ناظری انت طالق
فـوالله مــا صليت لله مفلسا — يصلی‌له الشيخ الجليل وفـائـق
و تاش و بكتاش وكنباش بعده — ونصربن ملك والشيوخ البطارق
ولا عجب ان كان نـوح مصلياً — لان له قصرا تديـن المشارق
لماذا اصلی؟ اين باعی ومنزلی؟ — واين خيولی والحلی والمناطق؟
اصلی ولافتر من الارض يحتوی — عليـه يمينی اننـی لمنافـق
تركت صلاتی للذين ذكـر تهـم — فمن‌عاب فعلی فهوا حمق‌مائق[۲۸]

اکنون بشرح حال ابن راوندی از دو کتاب «المنية والامل فی شرح کتاب الملل‌والنحل مشهوربطبقات المعتزله ازاحمدبن يحيی‌بن‌المرتضی» و«معاهدالتنصيص فی‌شرح شواهد التلخيص از عبدالرحيم بن‌عبدالرحمن عباسی» می‌پردازیم.

ابن المرتضی آنجاکه ازطبقهٔ هشتم معتزلیان نام میبرد گوید:

«ابن راوندی مخذول نیزازین طبقه بوده، سپس جریان‌هائی برای‌او پیداگشت که از دین برید والحاد وزندقه را آشکار ساخت ومعتزلیان او را ازخود راندند و او هم‌کتب بسیاری درمخالفت‌بااسلام نوشت. اوکتاب «التاج» را در رد برموحدان و «بعث الحکمة» را در تأیید ثنویت و «الدامغ» را در رد بر قرآن و «الفريد» را در رد برانبیا تألیف کرد. وکتاب «الطبايع» و «الزمرد» و«الامامة» نیز ازآثار او می‌باشد. بیشتر ازکتب او را شیخ ابوعلی و خیاط وزبیری ردکرده‌اند، و ابوهاشم کتاب‌الفريد را ردکرده است. اوکتابی بنام‌فضائح المعتزله نوشت که آنـرا ابوالحسین خیاط در کتاب الانتصار ردکرده است. قاضی گفته است‌که راوندی درآخر عمرش توبه‌کرده ولی حاکم گفته‌که این موضوع را ابوالحسین خیاط قبول ندارد.

نام ابن راوندی احمد بن یحیی وکنیه‌اش ابوالحسین است. دربارهٔ علت‌الحاد

۲۸ـ ثعالبی، يتيمة الدهر، ج ۲ ص ۱۲

او اختلاف است . برخی گفته‌اند از شدت فقر وفاقه بوده است و برخی دیگر معتقدند ناکامی و محرومیت و نرسیدن بجاه و مقامی که آرزومند بود سبب زندقهٔ او گردید .

او برای جهودان و ترسایان وگبران و معطلان کتبی نوشت. وگفته‌اندکه سی دینار از رافضیان گرفت و کتاب «الامامة» را برای آنان تألیف کرد وپس از اینکه کفر و زندقه از او آشکار گشت معتزلیان بپای خاستند و از سلطان در کشتن او یاری خواستند . او بکوفه گریخت و در خانهٔ مردی پنهان شد و گفته‌اند که در همانجا مرد.»[۲۹]

عباسی پس از شرح دوبیت مشهور ابن راوندی (کم عاقل عاقل الخ) و بیان شاهد و ذکر اشباه و نظائر آن بشرح حال ابن راوندی بدین‌گونه می‌پردازد:

«ابن راوندی احمد بن یحیی بن ابوالحسین اهل مرو رود است و راوند از روستاهای کاشان می‌باشد، واین کاشان که از نواحی اصفهان است غیراز کاشانی است که مجاور قم می‌باشد. او ساکن بغداد بود واز متکلمان معتزله بشمار میرفت سپس از آنان جدا گشت و ملحد و زندیق گردید. قاضی ابوعلی‌تنوخی گفته است که ابن راوندی بااهل الحاد نشست و برخاست می‌کرد و هنگامی‌که برین‌کار او خرده گرفته می‌شد می‌گفت می‌خواهم از مذهب آنان آگاهی یابم. و برخی گفته‌اند که پدرش از یهودیانی بوده‌که مسلمان شده، ویکی از یهودیان بمسلمانی گفت که این مرد یعنی ابن راوندی قرآن شما را ضایع می‌کند هم‌چنانکه پدرش تورات ما را ضایع کرد. و نیزگفته‌اند که او به یهودیان می‌گفته‌که از موسی نقل‌کنیدکه گفته است پیمبری پس از من نخواهد آمد. ابوالعباس طبری گفته است که او برعقیده و حالی قرار و آرام نداشت. از یهودیان سامرا چهارصد درم گرفت و کتاب « البصیرة » را در رد براسلام نوشت وپس ازچندی تصمیم به رد همین کتاب گرفت تاآنکه صددرم دیگر دادند و او صرف نظرکرد

۲

و بلخی درکتاب‌محاسن‌خراسان‌گفته‌است‌که ابن‌راوندی ازمتکمان بشمار میرفت ودر

۲۹ـ ابن‌المرتضی، المنیة والامل، ص۵۳

زمان او کسی ازو ماهرتر به‌نکات ورموز علم‌کلام نبود، و در آغاز مردی نیکوسیرت و خوشخوی و شرمگین بود سپس عللی پیش آمد که ازین صفات جدا گشت و دانش او برخردش فزونی داشت وداستان او همچنانست که شاعر گفته است:

و من یطیق مز کی عند صبوته　　　و من یقوم لمستور اذا خلعا

و برخی گفته‌اند که او هنگام مرگ از کردهٔ خود پشیمان گشته و توبه نموده و نیز تصریح کرده که گفته‌های او عکس‌العمل رنج‌های روحی او بوده زیرا اقرانش باوستم کرده و از مجالس خوداو را رانده‌اند. بیشتر کتابهای او کفریاتی است که برای ابوعیسی یهودی اهوازی نوشته و در خانهٔ همو مرده است. از کتابهای او کتاب «التاج» است که در آن قدم عالم را اثبات می‌کند[۳۰]، و کتاب «الزمرد» که در آن رسالت را باطل‌می‌نماید، وکتاب «الفرید» که در آن پیمبر را طعن‌کرده، وکتاب «اللؤلؤ» که در تناهی حرکات است. وخود او بیشتر این‌کتابها راردکرده و ابوعلی جبائی و دیگران نیز کتب بسیاری در رد بر کتابهای او نوشته‌اند. کتاب «الزمرد» را از آن جهت بدین نام نامیده که از خواص زمرد آنست که هر گاه ماران بدان بنگرند چشمشان آب میشود و این کتاب هم بدانگونه است که دشمنان هرگاه آن را بخوانند آب میشوند. او درین‌کتاب شریعت شریفه را ابطال و نبوت را تحقیر کرده است. درین کتاب گفته است: ما در سخنان اکثم صیفی می‌توانیم بهتر از «اناااعطیناك‌الکوثر» بیابیم. پیغمبران با طلسمهائی مردم را بندهٔ خود کرده‌اند. پیغمبر بعمار گفت گروه ستمگر ترا خواهند کشت ، آیا اخترگران جز این گویند ؟. خدای او را رسوا سازد و در آتش دوزخ جایش دهد . اخترگر تا نام و نام مادر کسی را نپرسد و از طالع او آگهی نیابد نمی تواند برای او پیش بینی کند و مع‌ذلك در بیشتر موارد خطا می‌کند و حال آنکه پیمبر از غیب خبر میداد بدون آنکه طالعی را بشناسد یا از اسم و نسب‌کسی سئوال‌کند و میان‌کار پیمبر و اخترگر فرق بسیار است. و درکتاب «الدامغ» گفته: خداکه همچون دشمن خشمگین داروئی جز کشتن برای او نیست پس چه نیازی بکتاب و رسول دارد. او در یك جای

۳۰ـ ناصرخسرو درین بیت (یوان صفحه ۱۵) عقیده قدم عالم را نسبت بدهریان میدهد.

عالم قدیم نیست سوی دانا　　　مشنو محال دهری شیدا را

خودرا عالم‌الغیب می‌داند و گوید: «وماتسقط من و رقةالایعلمها» وسپس درجای‌دیگر می‌گوید: « وماجعلناالقبلةالتی کنت‌علیهاالا لنعلم». ودروصف‌بهشت‌گفته است‌که در آنجا نهرهائی از شیر است، که البته بدردگرسنگان می‌خورد و از عسل یادکرده،که خالی آن‌گوارا نیست، و به زنجبیل وعده کرده که لذیذ نیست، و برای لباس سندس را معین‌کرده، که برای فرش خوب است نه جامه ، و استبرق هم‌که جز دیبای ستبر چیزی نیست هر که بخواهد در بهشت چنین جامه ضخیم بپوشد و شکم خود را با شیر و زنجبیل پرسازد مانند عروس‌کردها و نبطی‌ها می‌شود. گوئی چشم سر و دل او کور بوده است ازگفته خدای‌بزرگ «وفیها ما تشتهی‌الانفس‌وتلذالاعین» و هم چنین «ولحم طیر ممایشتهون». باوجود این‌هاعسل وشیرهم درآنجا موجود است والبته غیر از عسل وشیردنیاست و نیز دیبای ستبریعنی استبرق ازملبوسات فاخره بشمار میرود. اگر بخواهم‌کفرو الحاد وزندقهٔ اورا درین جاذکر کنم بطول می‌انجامد و خداوند از آنچه‌که‌کافران و ملحدان بگویند منزه و پاك است و فرستادهٔ خدا وکتابش نیز مبرا ازین‌بیهوده‌گوئیها می‌باشد. ابن‌جوزی بیش از سه‌ورق از زندقهٔ اوراگرد آورده ومن ازینگونه گفتارها بخدا پناه میبرم و از او آمرزش می‌خواهم از اینکه گفته‌های اورا که سزاوار او و رسول وکتابش نبوده درین‌جا نقل‌کردم. روزی ابن‌راوندی و ابوعلی جبائی بر روی جسر بغداد باهم برخوردکردند ابن راوندی باوگفت: هیچ معارضه و نقض قرآن راکه من‌کرده‌ام شنیده‌ای؟. ابوعلی‌گفت: من از فضایح تو وامثال تو و دانشهای شماآگاهم ولی خودت حکم‌کن آیا عذوبت و تشاکل و نظم و حلاوت قرآن درگفتار توکه در معارضه آن ساخته‌ای پیدا میشود . پاسخ داد: نه سوگند بخدا. ابوعلی‌گفت: مرا همین بس است برو و از من دورشو.

از اشعار او:

محن‌الزمان کثیرة لا تنقضی — و سروره یأتیك کالاعیاد
ملك الاکارم فاسترق رقابهم — و تراه رقا فی یدالاوغاد[۳۱]

۳۱- این دوبیت ناصر خسرو را بیاد می‌آورد:

جهل و بی‌باکی شده فاش و حلال — دانش و آزادگـی گشته حـرام
بـا شگونه کـرده عالـم پوستین — راد مـردان بندگان را گشته رام

(دیوان صفحه ۲۹۹)

***

الیس عجیبا بان امرءً لطیف الخصام دقیق الکلم
یموت و ما حصلت نفسه سوی علمه انه ما علم[۳۲]

ابوعلی جبائی گفته که سلطان ابن راوندی و ابوعیسی وراق راخواست مجازات کند. ابوعیسی را زندانی کرد و در همانجا مرد، ولی ابن راوندی بسوی ابن لاوی یهودی گریخت و کتاب «الدامغ» را در رد بر پیغمبر و قرآن برای او نوشت و مدت زیادی زنده نبود تا آنکه بیمار شد و مرد. ابوالوفاءبن‌عقیل گفته که او هنگام مرگ شصت و سه سال داشته است[۳۳].

دوبیت معروف ابن‌راوندی «کم‌عاقل عاقل‌الخ» را برخی به‌ابوالعلاءنسبت داده‌اند از آن‌جمله عبدالعزیزالیمنی‌السلفی الراجکوتی باستنادقول‌سبکی‌درجلد۳ صفحه ۹۷ طبقات الشافعیة الکبری دو بیت‌مزبوررا در ضمن «فائت شعرابی العلاء» آورده و دوبیت دیگر را نیز نسبت بابوالعلاء معری میدهد که مطابقت‌با مضمون دوبیت ابن‌راوندی دارد و آن دوبیت این است:

اذا کان لایحظی برزقك عاقل و ترزق مجنوناً وترزق احمقا
فلاذنب‌یارب‌السماءعلی‌امری رای‌منك‌مالایشتهی وتزندقا[۳۴]

و علت آن بوده که ابوالعلاء معری هم متهم بزندقه والحاد بوده است و روایت شده که او کتابی درمعارضه باقران نوشته وبه«الفصول والغایات فی‌محاذاةالسوروالایات»

۳۲- این بیت ابوشکور بلخی را بیاد میاورد:
تا بدانجا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم
(گنج بازیافته، گردآورده محمد دبیر سیاقی، صفحه ۱۱)

۳۳- عباسی، معاهدالتنصیص فی‌شرح شواهدالتلخیص، ج ۱ ص ۵۶. توضیح آنکه ابویعقوب یوسف سکاکی متوفی ۶۲۶ کتابی بنام «مفتاح‌العلوم» در فنون مختلف نوشته که قسمت سوم آن دربارهٔ علم معانی و بیان و بدیع است و این قسمت را خطیب قزوینی متوفی ۷۳۹ مختصرکرده وآن را «تلخیص‌المفتاح» نامیده و این تلخیص‌المفتاح را سعدالدین تفتازانی متوفی۷۹۲دوشرح نوشته یکی بنام مطول ودیگری بنام مختصر. کتاب مطول شهرت بسیار دارد و هنوز هم ازکتب درسی مدارس قدیمه است. شواهد شعری که در تلخیص‌المفتاح یعنی متن مطول آورده شده عباسی شرح کرده و آن را معاهدالتنصیص فی‌شرح شواهدالتلخیص نام نهاده است.

۳۴- فایت شعرابی‌العلاء ، صفحه ۸

موسوم ساخته و باخرزی قطعه‌ای‌از این‌کتاب را نقل کرده است و وقتی باو گفته شد سخنان تو در این‌کتاب نیکوست ولی بپایهٔ قرآن نمیرسد پاسخ دادکه اگر سخنان من هم چهارصد سال برزبانها بگردد خواهید دید که چگونه می‌باشد[۳۵]. در میان کتب تاریخ وادب جسته‌گریخته بمطلب فوق برخورد می‌کنیم ازآنجمله یاقوت حموی در ضمن شرح حال ابن‌الدهان الوجیه‌النحوی‌گوید:

«... محب‌الدین محمدبن النجار گفت: روزی وجیه‌نحوی بدارالکتب رباط مأمونیه رفت و باکتابدارآنجا ابوالمعالی احمدبن هبةالله بگفتگو و بحث پرداخت تا آنکه سخن از معری بمیان آمد. کتابدار از او بزشتی یادکرد وگفت‌کتابی از او درین جاموجود بود و من اوراق‌آن را درآب افکندم. وجیه پرسید: مگر چگونه‌کتابی بود آن؟ جواب دادکتابی بود در نقض قرآن. وجیه‌گفت‌کارخطا و نابجائی‌کردی. مردمی که آنجا بودند از گفته وجیه در شگفت شدند و ابن هبةالله کتابدار نیز خشمگین شد وگفت: آیا مانند توکسی سزاوار است‌که این عمل مرا خطا بخواند؟ وجیه جواب‌داد این کتاب از سه حال بیرون نبوده یا همپایه قرآن بوده است یا بالاتر از آن و یا پائین‌تر از آن، اگر همپایه یابالاتر از آن بوده و معاذالله که چنین باشد پس عقلاً نمی‌باید از بین برده شود و اگر در مرتبه‌ای پائین‌تر از قرآن بود وجودش معجزه‌ای برای قرآن محسوب میشد. گروه حاضر سخن او را پسندیدند و ابن‌هبةالله نیز بخطای خود پی برد و خاموش‌گشت»[۳۶]

ولی چنانکه بارها متذکر شده‌ایم حقائق تاریخی برما پوشیده و پنهان است و بگفته‌های کتاب نویسان نمی‌باید اکتفا بکنیم، بیشتر خردمندان و فرزانگان مورد حسد وکینه مردمان دون‌پایه قرار می‌گرفتند و سخنان آنان بمذاق این‌کوته نظران خوش نمی‌آمده ناچار بحربهٔ تفسیق و تکفیر متوسل میشدند و هر سخن الحاد آمیزی که ازهرجا می‌یافتندبآنان منسوب‌می‌داشتند وکسانی‌هم‌که بعداً داوری‌می‌کردند فقط سخنان‌الحادآمیزرا ازآنان نقل‌کرده‌اند. همین ابوالعلاء معری‌که‌بیت معروف‌او:

۳۵ـ آدام متز، الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع ، ترجمه محمد عبدالهادی ابو ریده ، ج ۲ص ۹۸ و ناصر خسرو در سفرنـامه خود (ص ۱۲) از این‌کتـاب نام برده است.

۳۶ـ یاقوت حموی، معجم‌الادبا، ج ۶، ص ۲۳۵

اثنان اهل الارض ذوعقل بلا   دین و آخر دین لاعقل له

ورد زبان خاص و عام‌گشته و آن‌را بر بی‌دینی والحاد او دلیل می‌کنند. در دیوانش مواردی یافت میشودکه نشان میدهدکه بروز رستاخیز ایمان داشته مانند:

فیاوطنی ان فاتنی بك سایق   من‌الدهر فلینعم لسا کنك البال

فان‌استطع فی‌الحشر آتك‌زائراً   و هیهات لی‌یوم القیامة اشغال[۳۷]

و در ابیات زیر دوستی او نسبت بحضرت علی‌بن ابی طالب و فرزندش حسین علیهما‌السلام آشکار است:

وعلی‌الدهر من دماءِ الشهیدیـ   ـن علی و نجله شاهدان

فهما فی اواخر اللیل فجرا   ن وفی اولیاته شفقان

ثبتا فی قمیصه لیجیئی الـ   ـحشرمستعدیاالی‌الرحمن[۳۸]

ونیز در کتاب الغفران خودقرآن را چنان ستوده است‌که احتمال نقض کردن آن را از بین میبرد و ما عین‌گفتهٔ او را درین باره نقل می‌کنیم:

«ان هذا الکتاب الذی جاء به محمد صلی‌الله علیه کتاب بهر بالاعجاز ولقی عدوه‌بالارجاز، ماحذی‌علی‌مثال ولااشبه غریب‌الامثال، ما هو من القصیدالموزون ولا الرجز من سهل و حزون، ولاشاکل خطابةالعرب ولاسجع‌الکهنة ذوی‌الارب »[۳۹]

۳

چنانکه اشاره شددوبیت معروف‌ابن‌راوندی جزو شواهدکتاب تلخیص‌المفتاح خطیب قزوینی درباب مسند الیه آورده شده. وصاحب معاهدالتنصیص گوید پیش از این دو بیت، بیت زیر است:

سبحان من‌وضع الاشیاء موضعها   و فرق العز والاذلال تفریقا[۴۰]

سعدالدین تفتازانی در کتاب شرح تلخیص المفتاح معروف بمطول در باب مسند الیه‌گوید:

«گاهی اسم ظاهر بجای ضمیر آورده میشود اگر این اسم ظاهراسم اشاره باشد

۳۷ـ شرح تنویر برسقط‌الزند، ج ۲ ص ۷۴.

۳۸ـ مأخذ پیشین، ج ۱ ص ۱۳۸.

۳۹ـ معری، رسالةالغفران، ص ۴۶۴.

۴۰ـ عباسی، معاهدالتنصیص، ج ۱ ص ۵۳.

از فحوای کلام در یافته میشود، که مسند الیه از جهت آنکه اختصاص بحکمی بدیع و تازه دارد مورد عنایت و توجه متکلم است مانند گفته ابن راوندی: کم عاقل عاقل الخ. کلمهٔ «هذا» در هذاالذی ترك الخ اشاره بحکم غیر محسوس سابق ا ت که همان محروم بودن خردمند و مرزوق بودن نادان باشد ودر این مورد می‌باید ضمیر آورده شود ولی چون بحکمی بدیع که همان سرگشته گردانیدن او هام و زندیق گردانیدن عالم نحریر باشد مختص گشته توجه متکلم را بکمال آن ممتاز ساخته و آن را در معرض محسوس در آورده است و گوئی بشنوندگان می‌نمایاند که این شیء متعین و متمیز دارای چنین حکم بدیع و صفت عجیب است»[۴۱].

دو بیت ابن‌راوندی را برخی پاسخ گفته‌اند از آنجمله است دو بیت زیر که در حاشیهٔ مطول آورده شده:

کم من ادیب فهم قلبه		مستکفل العقل مقل عدیم
و من جهول مکثر ماله		ذلك تقدیر العزیز العلیم

و نیز دوبیت زیر ازابوبکرخسروی سرخسی است که در معاهد التنصیص آمده است:

عجبت من‌ربی وربی حکیم		ان یحرم العاقل فضل النعیم
ما ظلم الباری و لکنه		اراد ان یظهر عجز الحکیم

نه تنها ابن راوندی بلکه بسیاری از دانشوران و خردمندان از وضع خود نالیده‌اند زیرا میدیدند که مردمان فرومایه و پست و بی‌دانش در رفاه و آسودگی بسرمیبرند ولی مردمان باشرافت وعالم باید باتهی دستی‌و درویشی روزگاربگذرانند وعلت آن بوده است که مردم دانا و خردمند هیچ‌گاه زیر بار زور نمیرفته و خود را دربرابر خداوندان زرپست و حقیر نمی‌کرده‌اند. وضع اجتماعی طوری بوده است که مردمان جاهل و نادرست پرو بال می‌یافته‌اند. آنان جنایات حکام و امرای زمان خود را می‌ستودند و بدین وسیله‌ازنعمت‌ومال فراوان‌که فراهم آمده ازدسترنج فرودستان بود برخوردار میشدند وچون دانایان و فرزانگان را مانع مقاصد شوم خود می‌یافتند بوسائل مختلف می‌کوشیدند تازندگی را برآنان تنگ سازند، آنان هم سوز درونی

۴۱- تفتازانی، مطول، ص۱۰۹

خود را در اشعار و نوشته‌های خود آشکار می‌ساختند. این نالهٔ قلبی‌را در اشعارعربی و فارسی بسیار می‌توانیم بیابیم ومضمون همهٔ این ابیات غالباً یکی است زیرا علل‌و عواملی که باعث گفتن آنها شده واحد می‌شد. اینک برای نمونه برخی از اینگونه ابیات نقل میشود:

تعد ذنوبی عند قوم کثیرة ‌‌ ‌ فماذنب لی الا العلاو الفضائل (معری)
ومالی ذنب یقتضی مثل حالتی ‌‌ ‌ سوی اننی فیما یقال ادیب (طغرائی)
کم‌عاقل‌لم‌یلج بالقرع‌باب‌منی ‌‌ ‌ وجاهل قبل قرع الباب قدولجا (غزی)
اذا استوت الاسافل و الاعالی ‌‌ ‌ فقد طاب مناددة‌المنایا (ثعلبی)
تنافی العقل والمال ‌‌ ‌ فما بینهما شکل
هماکالوردوالنرجس ‌‌ ‌ لا یحویهما فصل
فعقل حیث لا مال ‌‌ ‌ ومال حیث لاعقل (ابوالخیر مروزی)

که‌کاملاً باگفتهٔ ابوشکور بلخی موافقت دارد:

دانش و خواسته است نرگس و گل ‌‌ ‌ که بیک جای نشکفند بهم
هرکرا دانش است خواسته نیست ‌‌ ‌ هرکراخواسته‌است‌دانش‌کم

نیبرگ درمقدمهٔ کتاب الانتصار نوزده‌کتاب از برای ابن‌راوندی برمی‌شمارد واونام این‌کتاب‌هارا ازفهرست ابن‌ندیم وکشف‌الظنون حاجی‌خلیفه وطبقات‌المعتزله ابن‌المرتضی و معاهدالتنصیص عباسی و وفیات الاعیان ابن‌خلکان و کتاب الانتصار خیاط معتزلی استخراج کرده است و این نوزده کتاب عبارت از : ۱- کتاب الاسماء والاحکام ۲- کتاب الابتداء و الاعادة ۳- کتاب خلق‌القران ۴- کتاب البقاء والفناء ۵- کتاب لاشیءالا موجود ۶- کتاب الطبایع ۷- اللولوة فی‌تناهی الحرکات ۸-کتاب الامامة ۹- کتاب فضیحة المعتزله ۱۰- کتاب القضیب ۱۱- کتاب التاج ۱۲-کتاب التعدیل والتجویر ۱۳- کتاب الزمرد ۱۴- کتاب الفرند ۱۵- کتاب الدامغ ۱۶- کتاب البصیرة ۱۷- کتاب فی‌التوحید ۱۸- کتاب‌الزینة ۱۹- کتاب اجتهادالرای.[۴۲] کتاب فضیحة المعتزله تحلیلی انتقادی از مذهب اعتزال است و درضمن رد وجواب کتاب فضیلةالمعتزلهٔ‌جاحظ نیزمیباشد، جاحظ که‌از پیشوایان بزرگ معتزله محسوب

۴۲- مقدمهٔ‌نیبرگ‌بر «کتاب الانتصار والرد علی‌ابن راوندی الملحد»، صفحه ۳۶.

میشود پس‌از آنکه معتزلیان از اوج قدرتیکه در زمان مأمون و معتصم و واثق داشتند پائین آمدند درصدد برآمد برای جلوگیری از حملاتیکه بوسیلهٔ اهل سنت و حدیث و رافضیان بروش اعتزال میشد کتابی تدوین کند. او نه‌تنها در کتاب خود مذهب اعتزال را ستوده و ازگفتارهای معتزلیان دفاع کرده است‌بلکه درآن رافضیان را طعن کرده و فضایحی برای‌آنان برشمرده است واین نکته را باید متذکر شویم‌که درآن روزگار فرق‌مختلف ازاندیشه‌های طرف مخالف خود تعبیربه فضیحة وفضایح یاشنعة وشنع میکردند وگاهی هم درمقابل‌کلمهٔ فضایح مثالب را بکار میبردندچنانکه عبدالجلیل قزوینی رازی‌کتاب‌النقض خود راکه در ردکتاب «بعض فضایح‌الروافض» است «مثالب النواصب» نامیده ودرآن فضایحی‌که بررافضیان شمرده شده پاسخ‌گفته و خود فضایحی برای ناصبیان برمیشمارد.

دشمنان معتزله، خاصه اهل‌سنت وحدیث، ازکتاب فضیحةالمعتزلهٔ ابن‌راوندی بسیار استفاده کردند وبرخی ازصاحبان‌کتب ملل ونحل نیز مانند بغدادی در الفرق بین‌الفرق، و شهرستانی درالملل والنحل بعضی مطالب خود راکه در بارهٔ معتزلیان است ازکتاب ابن‌راوندی گرفته‌اند، چنانکه شهرستانی گوید: ابن راوندی ازجاحظ نقل میکند که‌گفته است قرآن جسدی است که ممکن است بصورت انسانی درآید و گاه بصورت حیوانی، واین مانند گفتهٔ ابوبکر اصم است‌که قرآن را جسمی مخلوق پنداشته ومنکر اعراض و صفات باری تعالی نیز بوده است[۴۳]

و خیاط معتزلی‌که کتاب الانتصار خود را در رد ابن راوندی تألیف کرده نسبت‌هائی راکه ابن راوندی بجاحظ داده تکذیب میکند ازآن جمله‌است ابن‌راوندی گوید: جاحظ گفته است‌که محال است‌خدا اجسام را پس از ایجاد معدوم سازدگرچه پس‌از عدم موجود ساخته است و هرگاه محال باشدکه جسم پس‌از وجود معدوم‌گردد محال است نیزکه پس‌از عدم موجود گردد. خیاط‌گوید: این دروغی است‌که‌برجاحظ بسته است. کتابهای جاحظ در دست مردم است اگرچه خود او ازمیان مردم رخت بربسته ولی یاران اوگفته‌های او را بیاد دارند ونقل میکنند و ازهمین جا دروغ و بهتان وجهل این مرد بخوبی آشکار میگردد[۴۴].

۴۳- شهرستانی، ملل ونحل، ج۱ ص ۱۰۱
۴۴- خیاط ،کتاب‌الانتصار،ص ۲۲

خیاط در کتاب خود بیشتر کتاب فضیحةالمعتزلـه را رد می کند زیرا خـود از معتزلیان بنام است و درچند جاهم ازکتاب الزمرد او نام می‌برد ازآن جمله است در پایان کتاب که بادشنام و ناسزا گفتن بابن راوندی آن راختم می کند و اینست عین گفتهٔ خیاط: «توکتاب الزمرد راساختی و درآن بفرستادگان خدا دشنام دادی و بابی ازآن‌را بامت محمدیه مخصوص گردانیدی. این بوده استگفتار ومذهب تو و بهمین جهت معتزله تورا ازخود راندند وتوهم مانند سگی خشمگین به‌بزرگان آنان‌حمله‌ور شدی و دریـن‌کار خود را زیـان میرسانی و بس زیرا حجت‌های خداونـد باندازه‌ای روشن است کـه طعن ملحـدان و کید زندیقان آن را زیـانی نمیرساند. پیش‌از توهم گروهی از دهریان بودند که توحید خدا را طعن کردند ولی دانشمندان معتزله بر رد آنان بپای خاستند و تناقض گفتار آنان را آشکار ساختند. دشنام دادن ابن راوندی همچنانستکه اخطل گفته است:

ماضر تغلب وائل اهجـوتهـا ام بلت حیث تناطح البحران
یوما اذا خطرت علیك قرومهم ترکتك بین کلاکـل و جـران

باید بکوشد تانیرنگ خود رابرچیندکه فان حزب الله هم‌الغالبون و دین خدا از هر ـ باطلی ممتاز استولوکره المشرکون»[۴۵].

کتاب الزمرد ابن راوندی ازبین رفته ولی پاره‌ای ازفصول آنرا المؤیـد فی ـ الدین داعی الدعاة شیرازی درکتاب «المجالس المؤیدیة» خود نقل و رد کرده است. این نکته راهم باید متذکر شدکه برخی برتسمیهٔ این‌کتاب خرده گرفته‌اندکه‌دانش‌ها درمرتبه‌ای عالی هستند ونمی‌باید با الفاظی‌که درمرتبهٔ نازل هستند نام‌گذاری شوند وگوهرها مانند زمرد نسبت به دانش‌ها در مرتبه‌ای دون هستند. ولی پیش ازین بنقل از معاهدالتنصیص گفتیم‌که او ازآن جهت‌کتاب خود را بدین‌نام نامیده‌که ازخواص زمرد آب کردن چشم‌مار و افعی است و این کتاب هم دشمنان را آب می‌کند. البته دربسیاری ازکتب این خاصیت برای زمرد ذکرشده و در اشعار فارسی نیزبسیاربدین موضوع برخورد می‌کنیم نظیر:

شنیده ام بحکایت کـه دیدهٔ افعی برون جهد چوزمرد براو برندفراز[۴۶]

۴۵ـ خیاط ،کتاب الانتصار، ص۱۷۳.
۴۶ـ از منجیك بنقل از حواشی بیست مقاله مرحوم قزوینی، ص ۱۵

زمرد دیدهٔ افعی چگونه می‌بپالاید عقیق‌ولعل‌رمانی چرا اصل‌ازحجردارد[۴۷]
و دفع‌کردن یاقوت مروباراچیست زمـرد از چه همـی برکند دو دیدهٔ مار

ناصـر خسرو درشرح بیت‌اخیرکـه از ابوالـهیثم جرجانی است گوید: «و اما آنچه مجهول است دو سؤال است یکی دفع کردن یـاقوت مروبا را و دیگر برکندن زبرجد مرچشم افعی را»[۴۸]. ابوریحان بیرونی‌گوید باآنکه این امررا بسیاری ازمردم می‌گویند من خود تجربه و آزمایش کردم حتی‌گردن بندی از زمـرد بگـردن افعی‌هـا آویختم و این را درتابستان وزمستان آزمودم ولی هیچ اثری درچشم آنها نداشت[۴۹]

البته تسمیهٔ کتب بگوهرها بسیار رایج و معمول بوده و کتاب هـای بسیاری حتی‌بنام زمرد دیده شده وگاه برخی فصلی ازکتاب خود را بدین‌نام نامیده‌اندچنانکه ابن عبدربه فصلی دارد بنام «الزمردة فی‌المواعظ والزهد»[۵۰] وتا این‌اواخر نیزمعمول بوده‌است. حاجی ملاهادی‌سبزواری منظومهٔ‌منطق‌خودرابنام«اللآلی‌المنتظمة»ومنظومهٔ فلسفه خود را بنام «غررالفرائد» کرده است. المؤید فی‌الدین شیرازی که پاره‌ای از فصول کتاب الزمرد راردکرده‌ازداعیان‌مذهب اسمعیلیه‌بوده واورا حجت جزیرهٔفارس می‌نامند. او باهوش وزیرکی‌خود توانسته بـود ابوکالیجار امیر فـارس را بمـذهب اسماعیلی متمایل سازد بطوریکه او دربرابر مؤید گفت «من خود ودینم را بتوتسلیم کردم وبهرچه توگوئی راضی هستم»[۵۱] و دربین سال ٤۳۶ و ۴۳۹ بمصر آمـد و به ـ ملاقات خلیفهٔ فاطمی المستنصربالله نائل شد. او درتبلیغ و مناظره یدی طولی داشته بطوریکه یك‌بار باشریف علوی‌که مذهب زیدی‌داشت مناظره‌کرد وچنان‌او رامغلوب ساخت که حتی دشمنان مؤید براو خندیدند[۵۲] ونیز با ابوالعلاء معری مکاتباتی داشته و دربارهٔ گوشت خواری و شیرخواری بحث هائی میان آن دو در گرفته و این مکاتبات راکه معروف به «رسائل المعری و داعـی الدعاة» است یاقـوت حموی در معجم الادبادر ذیل شرح حال ابوالعلا ذکـر کرده است، و ایوانف گـوید که کتاب

۴۷- ناصرخسرو، دیوان،ص۱۳۴
۴۸- ناصرخسرو،جامع‌الحکمتین، ص۱۶۷
۴۹- بیرونی، الجماهر فی‌معرفةالجواهر، ص۱۶۸
۵۰- ابن‌عبدربه، عقدالفرید،ج۲ ص۹۸
۵۱- سیرةالمؤید فی‌الدین داعی الدعاة، صفحه ۶۱
۵۲- مأخذ پیشین، ص ۸۷

«جامع الحقائق فی‌تحریم اللحوم والالبان» المؤید فی‌الدین که از کتاب المجالس ـ المؤیدیه استخراج شده شامل همین رسائل می‌باشد[۵۳] و از تألیفات مهم او «دیوان المؤید» و «السیرة المؤیدیة» و «المجالس المؤیدیة» است. کتاب اخیر او درهشت مجلد و حاوی هشتصد مجلس است و این مجالس‌همان خطابه‌هائی است که موید در دارالعلم قاهره‌ایراد کرده ودرآن بشرح‌عقائد اسماعیلی وبحث‌های دینی و سیاسی پرداخته است.

ناصر خسرو شیفته و مفتون همین مجالس گشته و بوسیلهٔ او بسوی مذهب اسماعیلی‌کشیده شده واین امر بطور غیرصریح ازبرخی اشعار او برمی‌آید ازآن‌جمله است:

که کرد از خاطر «خواجه مؤید» در حکمت گشاده بر تو یزدان
هر آنك اورا ببیند روز «مجلس» ببیند عقل را سر در گریبان[۵۴]

***

از رشك همی نام نگویمش درین شعر گویم‌که خلیلی است‌کش افلاطون چاکر
استا و طبیبست و «مؤید زخداوند» بل کز حکم و علم مثالست مصور[۵۵]

شخصیت وآثار المؤید فی‌الدین تااین اواخر مجهول بود وازین جهت‌درمقدمهٔ دیوان ناصرخسرو ازین شحص سخنی بمیان نیامده است.

مؤید در مجلس‌های ۵۱۷ تا ۵۲۲ برخی ازگفته‌های ابن راوندی را در کتاب الزمرد نقل می‌کند و سپس به‌رد آن می‌پردازد.

درمجلس ۵۱۷ از او نقل می‌کند که گفته است «عقل از بزرگترین نعمت‌های خداوند است بربندگانش، اگر فرستادهٔ خدا موارد تحسین و تقبیح عقل را تأکید می‌کند پس‌اجابت دعوت او مفید نخواهد بود واگر بخلاف عقل حکم صادر میکند نبوت او قابل قبول نیست».

در مجلس ۵۱۸ «پیغمبر کارهائی را بمردم دستور داده که با عقل منافات و منافرت دارد مانند نماز وغسل جنابت ورمی جمره وطواف‌گرد خانه‌ای‌که نه‌می‌بیند

۵۳ـ ایوانف، راهنمای ادب اسماعیلی، ص ۴۳
۵۴ـ ناصرخسرو، دیوان، ص۱۷۶
۵۵ـ ماخذ پیشین، ص۳۱۴

ونه می‌شنود، ودویدن میان دوکوهی‌که سود وزیانی ندارند. اینها همه‌چیزهائی است که عقل آن را صواب نمی‌شمارد زیراچه فرق است میان‌کوه صفا و مروه، وابوقیس وحری، ونیز چه‌فرق است میان خانهٔ کعبه بادیگر خانه‌هاکه فقط درآنجا باید طواف کرد».

درمجلس ۵۱۹ «امتناعی ندارد که قبیله‌ای ازعرب فصیح‌تر ازهمه قبایل‌باشند ونیز عده‌ای ازمیان این قبیله از عدهٔ دیگر فصیح‌تر باشند و از میان این عده یك تن ازهمه فصیح‌تر باشد وآنگهی فصاحت او برعرب آشکار میشود پس چه دلیل وحجتی برعجم داردکه زبان او را درك نمی‌کنند».

این بود نمونه‌ای ازگفته‌های ابن راوندی در کتاب الزمرد که المؤیدفی‌الدین شیرازی درمجالس‌خود آورده وآنها را پاسخ گفته واو تصریح می‌کند که ابن‌راوندی مطالب‌این‌کتاب‌را ازبراهمه‌گرفته ودرآن‌ادله مثبتان ومنکران‌نبوت‌را ذکرکرده‌است وچون ادله مثبتان همانست که مؤمنان ازمسلمانان می‌گویند لزومی نداردکه‌تکرار شود لذا بنقل ادلهٔ منکران و پاسخ آنها اکتفا میشود.

و درپایان کتاب گوید: ابن راوندی‌که دفاع از گفته براهمه را بعهده گرفته ثمرهٔ دنیوی آن خواری وقتل وبهرهٔ اخروی آن رسوائی ولعن است وسپس این آیه را دربارهٔ اومیاورد «قل‌هل ننبئکم بالاخسرین اعمالاالذین ضل‌سعیهم فی‌الحیاةالدنیا وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا».[56]

۵۶- بدوی، من تاریخ الالحاد فی‌الاسلام، ص ۹۸. توضیح آنکه‌عبدالرحمن بدوی مقالهٔ پول کراوس را درباره ابن‌راوندی‌که در مجلهٔ مطالعات شرقی (RSO ، جلد ۱۴، ۱۹۳۴) بزبان آلمانی نوشته بزبان عربی ترجمه کرده است.

۱۲

منابع تازه درباره ابن‌راوندی

بحث دربارهٔ سیراندیشه و تفکر در سرزمین ایران در دوره‌های مختلف در خور توجه فراوان است وتاکنون کتابی جامع و کامل در این باب نوشته نشده است. علت آن اینست که هنوز بسیاری از آثار دینی و فلسفی و تاریخی که درگوشه وکنار کتابخانه‌های دنیا موجود است بطبع نرسیده و هویت بسیاری دیگر نیز بردانشمندان پوشیده‌مانده‌است. اگربموازات طبع‌ونشراین‌آثار فقراتی‌که مربوط بزندگی‌وافکار و عقاید دانشمندان ومتفکران است استخراج‌گردد زمینه برای تألیف و تدوین‌آن‌مأمول یعنی کتابی جامع دربارهٔ تحول فکر و اندیشه‌و بیان حال اندیشه‌مندان و متفکران بیشتر فراهم می‌شود.

ابن‌راوندی یعنی ابوالحسین احمدبن‌یحیی اهل راوند از روستاهای کاشان متوفی ۲۹۸ از شخصیت‌هائی است‌که تاکنون‌کاملاً شناخته نشده این مردکه نخست از متکلمان بزرگ معتزله بوده وسپس از آنان تبری جسته و برد و نقض آنان پرداخته درکتب تاریخ و ملل و نحل‌گاه از او بعنوان زندیق و ملحدیاد شده وگاه از رجال و مؤلفان شیعه اثناعشری بشمار آمده، برخی‌گفته‌اندکه او در مقالات اهل ادیان چیره دستی فراوان داشته و ناقل قول آنان بوده‌است و برخی دیگرگفته‌اندکه او خود معتقد بافکار الحادی فرق مختلف بوده است . در بعضی از منابع گفتار او در رد نبوات وکتابهای‌آسمانی نقل گردیده و در بعضی دیگر از گفته‌های او در رد منکران نبوت و معارضان ادیان الهی استمداد شده است. از یك طرف «کتاب‌الزمرد» را باو نسبت می‌دهندکه رد قران و پیغمبر است و از طرفی دیگر اورا مؤلف «کتاب‌الامامة» می‌دانند که در آن اثبات نص برامامت حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب کرده است. برای جوینده بی‌نظر بسیار دشوار است که دربارهٔ شخصی متفکرکه افکار او مبتنی بر عقل و اندیشه بوده و برعقائد فرقه‌های مختلف خرده می‌گرفته و آنان را باخود دشمن

می‌ساخته نظری قاطع و حکمی صریح اظهار کند و بهتر آنست که تأمل کند تا مدارك و اسناد گذشته که بمنزلهٔ علت مادی آن غایت و مقدمات آن نتیجه است فراهم گردد سپس آن منظور هرچه زودتر و آسان‌تر بدست خواهد آمد.

نویسندهٔ این گفتار سه مقاله تحت عنوان «ابن‌راوندی» در مجلهٔ یغما (بهمن و اسفند ۱۳۳۷ و فروردین ۱۳۳۸) نوشتهٔ است و در آنجا شرح‌حال ابن‌راوندی را که در طبقات المعتزله ابن‌المرتضی و معاهد التنصیص عباسی آمده بفارسی نقل کرده و یادداشتهای مختلف دیگری را نیز که مربوط باو و افکار او بوده ضمیمه آن ساخته است که اینك بتکرار آن‌ها نمی‌پردازد. از مهم‌ترین تحقیقی که تا آن هنگام در بارهٔ ابن‌راوندی صورت پذیرفته بود مقدمهٔ «کتاب‌الانتصار» خیاط معتزلی بود که بوسیلهٔ نیبرگ (M.Nyberg) استاد دانشگاه اپسالاسوئد نوشته شده ودر سال ۱۹۲۵ مسیحی درقاهره بطبع‌رسیده‌است دراین‌مقدمه از کتابهای فهرست ابن‌ندیم ووفیات‌الاعیان‌ابن خلکان‌ومروج‌الذهب‌مسعودی‌والفرق‌بین‌الفرق‌بغدادی وملل ونحل‌شهرستانی وطبقات‌ـ المعتزله‌ابن‌المرتضی و معاهدالتنصیص‌عباسی استفاده‌شده است، پس‌ازآن خاورشناس معروف ریتر (H. Ritter) فقراتی از منتظم‌ابن‌جوزی را که مربوط بابن‌راوندی است در سال ۱۹۳۱ در مجلهٔ (Der Islam) منتشر ساخت و سپس مستشرق مأسوف علیه‌کراوس (P. Kraus) آگاهی‌های گذشته را با اطلاعات تازه ومفید خودکه از ابن‌راوندی بدست آورده بود بهم‌آمیخت و مقالهٔ مشبع و ممتعی بزبان آلمانی نوشت این مقاله بوسیلهٔ عبدالرحمن‌بدوی بزبان عربی ترجمه و درسال ۱۹۴۵ م. در قاهره چاپ شده است. جالب‌ترین قسمت مقالهٔ کراوس نقل فقراتی از کتاب «الزمرد» ابن راوندی است که از نسخهٔ خطی « المجالس المویدیة »الموید فی‌الدین داعی‌الدعاة شیرازی استخراج شده است.

اکنون دراین مقاله یادداشتهای گوناگونی که در بارهٔ ابن‌راوندی از برخی از متون بدست آمده و درمقالات‌گذشتهٔ نویسنده وهمچنین در مقدمهٔ نیبرگ و مقالات ریترو کراوس مورد استفاده قرار نگرفته بترتیب تاریخی یعنی الاقدم‌فالاقدم یاد می‌شود بدان امید تا همچنانکه اشاره شد مورد استفادهٔ دانشجویانی‌که درباره تاریخ تحول افکار مذهبی و فلسفی وکلامی تحقیق می‌کنند قرارگیرد.

۱- ابومنصور ماتریدی سمرقندی متوفی ۳۳۰ [1]

اوقسمت مهمی ازکتاب «التوحید» خود را اختصاص به اثبات نبوت و رد منکران آن داده‌است و در آنجا اشاره می‌کندکه منکران نبوت سه‌گروه‌اندگروهی‌که صانع را منکرند، وگروهی‌که بصانع مقراند ولی امرونهی اورا انکار می‌کنند، وگروه سوم‌که بصانع و امرونهی او اقراردارند ولی می‌پندارندکه عقل آدمی را از پیغمبر بی‌نیاز می‌کند. او ابوعیسی وراق[2] را از این‌گروه بشمار آورده و اقوال او را در رد نبوت ذکرکرده‌است وگذشته ازاینکه خود برد واعتراض‌گفتاراوپرداخته ازگفته‌های ابن‌راوندی نیزبررد او استمداد جسته است‌که فقراتی ازآن در اینجا نقل می‌شود.

معجزات پیغمبران

«وراق دربارهٔ آیات معجزات پیغامبران‌که با آن قول بتوحید اثبات می‌گردد گویدکه پیغامبران‌که نیروهای آفرینش را نیازموده و برطبایع عالم‌که آنان را در افعال یاری دهد آگاه نشده‌بودند بلکه علم بیشتر آنان بدان پایه نمی‌رسید چه‌گونه

۱- ابومنصورمحمدبن محمدبن‌محمودماتریدی‌پیشوای‌مذهب«ماتریدیه»درخراسان و ماوراءالنهر اهل ماترید ازنواحی سمرقند بوده است‌او درفقه وکلام وتفسیر زبردست بود وآثار متعددی ازخود بجا گذاشت ازجمله: کتابهای التوحید، التاویلات، المقالات، اوهام المعتزله، ردکتاب الاصول‌الخمسه از ابومحمد باهلی، ردکتاب الامامه از یکی از رافضیان، ردقرامطه، مأخذالشرایع در اصول فقه، الجدل در اصول فقه، نسخهٔ منحصر بفردی ازکتاب التوحید اودرکتابخانهٔ دانشگاه کمبریج تحت‌شمارهٔ Add. 3651 موجود است پروفسور شاخت J. Schacht استاد دانشگاه کلمبیا در مقالهٔ خـود تحت عنوان «منابع تازه دربارهٔ‌کلام اسلامی»، که درمجلهٔ *Studia Islamica* پاریس ۱۹۵۳ منتشر ساخته این نسخه را در صفحهٔ ۴۱ باجمال معرفی کرده‌و وعده انتشار آن را داده است.

۲- ابوعیسی محمدبن هارون الوراق متوفی ۲۴۷ مانند ابن راوندی متهم‌بالحاد است و درمنابع اهل سنت اوبعنوان «مانوی» یا«ثنوی» خوانده شده ولی نجاشی‌درکتاب رجال‌خود نام او را درضمن رجال شیعه آورده وکتاب الامامه وکتاب السقیفه رادرتأیید مذهب شیعه باو نسبت داده‌است. ریتر در فهرست مقالات الاسلامیین در ذیل ابوعیسی برای اطـلاع بیشتر از او به‌منهج المقال ص ۳۲۸ و منتهی المقال ص ۲۹۶ و ۳۴۹ و رجال نجاشی ۲۶۳ س۵ و مجالس المؤمنین ص ۱۷۷ و فرق‌الشیعه ص یط، لـ ارجاع داده واستاد فقید عباس اقبال درکتاب خاندان نوبختی ص ۸۴ تا ۸۷ از او بتفصیل یـاد کرده است.

می‌توانستند از چگونگی واندازه‌های حیل‌آگاهی یابند»[۳]

«ابن‌راوندی بمعارضهٔ او گفته‌است که اگر کسی ادعاکندکه از طبیعتی آگاه است که با آن می‌تواند ستارگانی احداث کند، ویا اگر آن را برابر خورشید بدارد نور آن زائل می‌شود، ویا اگر بدریا بزند دریا همه آن‌چه راکه دارد بیرون می‌افکند، ویا اگربپای خود بکشد بهوا برمی‌پرد وبآسمان می‌رسدوابرمی‌گردد و می‌بارد دروغ پنداشتن چنین کسی لازم است زیرا آنچه را که ادعاکرده است از طبایع معروف و مألوف بیرون‌است»[۴]

حجت‌های عقلی

«وراق گفته است اگرپیغامبران آمدند که بحجت‌های عقلی‌تمسك‌جویند پس‌آنان اززمرهٔ مابشمارمی‌آیند واگربرخلاف آن آمدند هماناخداوند عقول را حجت قرارداده است که جز با تغییر او دیگرگونی نمی‌پذیرد و در این صورت خطاب زائل می‌گردد».

«ابن‌راوندی بمعارضهٔ اوگفته‌است که‌او چه‌می‌گوید دربارهٔ کسی که سرش سیاه است و سپس سپید دیده می‌شود آیا چشم دیگر شده ویا آن چیز بر چشم تغییر یافته است زیرا دیگر سیاه نیست‌آنچنان که چشم آن‌را می‌دیده است. همچنین است آنچه را که عقل می‌بیند و می‌انگارد در همهٔ احوال ازقیام وقعود و حجامت واکل وشرب گاهی این احوال با اختلاف آنها نیکو بشمار می‌آید و عقل آن را می‌پذیرد بدون اینکه تغییری در عقل پیدا شده باشد. گاهی عقل تحمل زحمت‌های فراوان را برای عواقب محمود و اختیار زیان‌را برای سلامت محمودروا می‌دارد و همچنین گاهی عقل حکم به اختیارترك نفع می‌کند برای نفع برتری و امر شرایع هم برین منوال است»[۵]

طعن در اخبار

«ابوالحسین‌راوندی گفته است که وراق اخبار براهین پیغامبران راکه از یك

۳ـ کتاب التوحید، ص ۱۹۰

۴ـ کتاب التوحید، ص ۱۹۱

۵ـ کتاب التوحید، ص ۲۰۵

طریق یا دوطریق نقل شده باشد مطعون دانسته‌است و این بهتی شدید است»[۶]

«ابن‌راوندی احتجاج کرده است براینکه خبریا اصلاً قابل قبول نیست دراین صورت دربارهٔ ایام گذشته و بلاد دور ووقایع دیرین جهل لازم آید و یاآنکه درصورت متواتربودن قابل قبول است بنابراین اخبار پیغامبران‌راباید راست داشت و پذیرفت»[۷]

«ابن‌راوندی گفته است اگر او (= وراق) خبر را انکار می‌کند پس تقلید او ازمانی و همچنین گفتار او باطل و نادرست است و اگر خبری راکه در اصول عقلیه باجماع اهل حق بازگشت کند می‌پذیرد بنابراین باید اخبار و اجماعات اهل حق‌راکه ما نیز بحمدالله برآنیم قبول کند»[۸]

«ابن‌راوندی گفته است شگفت است از وراق که اخبار پیغامبران راکه توأم با براهین است انکار می‌کند ولی گفتار منانیه وحماقات آنان‌را می‌پذیردکه آسمانها از پوست شیاطین گسترده شده وزمین باضطراب مارها وعقرب‌ها مضطرب می‌گردد»[۹]

۲- ابوالحسن‌اشعری متوفی۳۲۴

او در موارد متعدد از «کتاب‌مقالات الاسلامیین و اختلاف‌المصلین»[۱۰] اشاره به اقوال ابن‌راوندی کرده‌است ازجمله در مباحث:

علم و قدرت خدا

«برخی از آنان از جمله ابن‌راوندی گفته‌اند خداوند را علم ازلی باشیاءاست بدین معنی‌که او در ازل می دانسته‌که اشیاء بوجود می‌آیند وهمچنین است گفتار او

۶- کتاب التوحید، ص ۲۰۳

۷- کتاب التوحید، ص ۱۹۸؛ ابن ندیم دوکتاب یکی بنام «اثبات خبرالواحد» و دیگر بنام «الاخبار والردعلی من‌ابطل التواتر» بابن راوندی نسبت داده است. رجوع شود به: ارمغان‌علمی (درپاورقی شمارهٔ ۵۲معرفی شده)، ص ۷۳.

۸- کتاب التوحید، ص ۲۰۱

۹- کتاب التوحید، ص ۲۰۵؛ برخی ازعبارات ماتریدی‌درکتاب‌التوحید پیچیده و دشوار بنظر می‌آید وابوالیسر بزدوی متوفی ۴۹۳ این موضوع را تصریح کرده است آنجاکه گفته: «فی‌کتاب التوحید الذی صنفه‌الشیخ ابومنصور قلیل انغلاق وتطویل‌وفی ترتیبه نوع تعسیر» رجوع شود به‌اصول الدین بزدوی، ص ۳

۱۰- بتصحیح هلموت ریتر، چاپ دوم.

دربارهٔ اجسام وجواهر مخلوق، خداوند را علم ازلی‌است براینکه اجسام و جواهر مخلوق وجود پیدا می‌کنند ونیز گفته‌است‌که دانستنی‌هاپیش‌ازوجود نزد خدا دانسته است واثبات اینکه آنها دانسته خداوند است‌پیش‌ازوجودراجع است‌باینکه خدا آنها راپیش از وجودمی‌داند و برهمین وجه توانستنی‌ها نیزپیش از وجود توانستهٔ خداوند است»[11]

ایمان و کفر

«ابن‌راوندی پنداشته‌است‌که‌کفرعبارتست ازجحد و انکار و پوشاندن و پنهان نمودن و اطلاق‌کفر روانیست مگر بآنچه‌که در لغت کفراست و همچنین ایمان اطلاق می‌شود برآنچه‌که درلغت ایمان است و نیز او سجده‌کردن خورشید راکفر نمی‌پندارد بلکه نشانهٔ‌کفر می‌داند زیرا خداوند عزوجل برای ما بیان‌کرده است‌که جز کافر کسی خورشید را سجده نمی‌کند»[12]

قتل

«ابن‌راوندی‌گفته‌است‌که فاعل قتل‌قاتل‌است درحال انجام آن و مقتول‌مقتول است درحال واقع شدن قتل براو نزدکسی که بداندکه قاتل باشمشیری چنان ضربت زده که پس ازآن روح از بدن بیرون آمده است. او گفته‌است حقیقةً کسی را قاتل بایدگفت‌که با ضربت او روح از بدن مقتول بیرون آمده‌است. و اماکسی‌که خروج روح او متأخر از ضربت باشد ضارب قاتل او نیست جزاینکه او روح مضروب را در معرض خروج قرار داده و ضدی‌را براو مسلط‌کرده‌که موجب خروج روح ومرگ او شده است»[13]

قرآن

«برخی‌گفته‌اندکه قران معنی ازمعانی وعینی ازاعیان است‌که خداوند عزوجل

۱۱ـ مقالات الاسلامیین، ص ۱۶۰
۱۲ـ مقالات الاسلامیین، ص ۱۴۱
۱۳ـ مقالات الاسلامیین، ص ۴۲۳

آن را آفریده و آن نه جسم‌است و نه عرض‌و این گفتهٔ ابن‌راوندی‌است»[۱۴]

ماهیت انسان

«ابن‌راوندی گفته‌است که ماهیت انسان چیزی‌است درقلب و آن غیر روح است و روح دراین بدن ساکن است»[۱۵]

ماهیت قول متناقض

«هرقولی که از منهج خود برکنار رود و بر غیرآن متسق گردد و نیز بچیزی بپیوندد که آن چیز موجب بطلان وتغییر وفساد آن باشد آن محال است مانند آنکه کسی بگوید: فردا پیش توآمدم ودیروز نزدتو می‌آیم. واین گفتهٔ ابن‌راوندی است»[۱۶]

اشعری گاهی هم مقالات دیگران را ازابن‌راوندی نقل کرده مانند دومورد زیر:

قدرت خدا

«ابن‌راوندی گفته است که گروهی ازکسانیکه خودرا به‌توحید منسوب می‌دارند گفته‌اند: توحید موحد کامل نگردد مگراینکه خداوند را موصوف سازد باینکه قادر است مرگ وزندگی وحرکت وسکون‌را جمع کند، وجسمی‌را در دومکان در یك وقت قراردهد، واحدی را که تقسیم ناپذیر است تبدیل به صدهزار چیز کند بدون اینکه چیزی افزون شود وصدهزارچیز را بیك چیز مبدل سازد بدون اینکه چیزی از آن کم شود. اینان خود خداوند را موصوف ساخته‌اند براینکه قادراست دنیا را درتخم مرغی جای دهد در حالیکه هردو به بزرگی و کوچکی خود باقی مانند و نیز توانا است براینکه مانند خود وعین خودرا خلق کند وهمچنین محدثات را قدیم وقدیم را محدث بگرداند»[۱۷]

۱۴ـ مقالات الاسلامیین، ص ۵۸۹

۱۵ـ مقالات الاسلامیین، ص ۳۳۲

۱۶ـ مقالات الاسلامیین، ص ۳۸۸

۱۷ـ مقالات الاسلامیین، ص ۵۷۲؛ ابومنصور ماتریدی مقالات این گروه را ذکر وپاسخ داده است. رجوع شود به‌کتاب التوحید، ص ۱۲۸ و۱۲۹ و ۱۳۰

اشعری پس ازنقل عقل عبارات فوق‌گوید: «این قولی است‌که تاکنون آن را نشنیده‌ایم وکسی را ندیده‌ایم‌که بدان قائل باشد واین را خود آن لعین تدلیس‌کرده تاکسانی‌که معرفت‌وعلمی ندارندبدان معتقدگردند».

مشابهت خدا با اجسام

«ابن‌راوندی یاد کرده‌که هشام‌بن‌الحکم‌گفته است که میان خدای او واجسام دیدنی مشابهتی است بوجهی‌ازوجوه‌که اگراین‌مشابهت نبوداین اجسام‌دلالت بروجود او نمی‌کردند»[۱۸]

و نیزاشعری پس از ذکر رجال رافضه و مؤلفان‌کتابهای آنان‌گوید:

« و همانا ابوعیسی وراق و ابن‌راوندی خودرا به رافضیان منسوب داشتند و کتابهائی برای‌آنان درمسألهٔ امامت تألیف‌کردند»[۱۹]

۳ـ مطهربن‌طاهرمقدسی نیمه دوم قرن چهارم

او در «کتاب‌البدءوالتاریخ»[۲۰] درفصلی‌که اختلاف مسلمانان‌رادربارهٔ نفس و روح بیان‌کرده در چند مورد ازگفته‌های ابن‌راوندی آورده است:

روح

«ابن‌راوندی گفت روح عرض است و انسان هم عبارت از اعراض جمع شده می‌باشد»[۲۱]

انسان

«احمدبن‌یحیی گفته است انسان عبارتست از مقدار آنچه که در قلب و روح است»[۲۲]

۱۸ـ مقالات الاسلامیین، ص ۳۲
۱۹ـ مقالات الاسلامیین، ص ۶۴
۲۰ـ بتصحیح هارت
۲۱ـ البدء و التاریخ، ج۲ ص ۱۲۱
۲۲ـ البدء والتاریخ، ج ۲ ص ۱۲۱

احساس روح و جسد پس از مرگ

«ابن‌راوندی گفته است که جسداست که احساس می‌کند و روح عرضی است که باطل شده واز بین رفته است».[۲۳]

٤ـ قاضی عبدالجبار همدانی متوفی ٤١٥

اودر کتاب «شرح‌الاصول الخمسة»[۲۴] آنجا که برضروری نبودن شناخت خدا استدلال می‌کند می‌گوید:

« اگر شناخت خدای ضروری باشد محال است که باشك و شبهه از نفس آدمی منتفی گردد در حالی که ما می‌بینیم بسیاری ازکسانی راکه در اسلام بارز و مشهور بودند مرتد و کافر گشتند و علم بخدای تعالی ازنفس آنان زائل گشت همچون ابن راوندی و ابوعیسی وراق»[۲۵]

ونیز دردو مورد زیر اشاره به برخی ازعقائد ابن‌راوندی کرده است:

حدوث جسم

«چون جسم هیچ‌گاه ازحوادثی مانند اجتماع و افتراق و حرکت وسکون‌جدا نیست لازم آیدکه همچون آنها محدث باشد، جماعتی از ملحدان وابن‌راوندی بااین سخن مخالف هستند»[۲۶]

قدرت و مقدورات

«گروهی ازجبریان معتقدندکه قدرت به‌نسبت با مقدورخود صلاحیت دو ضد را دارد واین فکررا ازابن‌راوندی گرفته‌اند بگمان اینکه از پذیرفتن تکلیف مالایطاق می‌رهند در حالیکه از این امرگزیری ندارند زیرا اگر قدرت به نسبت با مقدور خود بدو امر متضاد تعلق گیرد لازم آید که کفر و ایمان هردو ازکافر سرزند ویا اینکه تکلیف او بایمان تکلیف مالایطاق باشد»[۲۷]

۲۳ـ البدء والتاریخ، ج ۲ ص ۱۲۳
۲۴ـ بتحقیق دکتر عبدالکریم عثمان
۲۵ـ شرح الاصول‌الخمسه، ص ۵۴
۲۶ـ شرح‌الاصول الخمسه، ص ۱۱۳
۲۷ـ شرح الاصول الخمسه، ص ۳۹۸

قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی نیز اشاره بابن‌راوندی کرده است وچون سیدمرتضی اورا جواب گفته است قول او درذیل سیدمرتضی آورده می‌شود.

۵- سیدمرتضی (ابوالقاسم‌علی‌بن‌الحسین) متوفی ۴۳۶

او کتاب «الشافی‌فی‌الامامة»[۲۸] خودرا در رد ونقض‌کتاب المغنی‌قاضی‌عبدالجبار تألیف کرده و در موارد متعددی اشاره به ابن‌راوندی‌نموده است ازجمله در مسأله عصمت‌ائمه ومنصوص بودن آنان[۲۹] ونیزدرمسألهٔ حجت بودن امام درهمهٔ امورشرعی وعقلی[۳۰] از «کتاب‌الامامة» ابن‌راوندی نقل قول می‌کند و همچنین دربرابر آنان که گفته‌اند که ابن‌راوندی برای نخستین‌بار ادعای وجود نص برامامت حضرت علی‌بن ابی‌طالب راکرده می‌گویداوبدون دلیل ادعانکرده ومخالفان خودرا مجبور به‌پذیرفتن آن ننموده است[۳۱] وعلت این اتهام را بدین بیان توجیه می‌کند که چون مخالفان شیعه‌کلامی مجموع درنصرت‌نص پیش ازابن‌راوندی نیافتند لذا اورا متهم‌کردندکه مبتدء ادعای نص‌است درحالیکه تصنیف وجمع مطلبی هیچ‌گاه دلیل برآغاز قول در آن نمی‌کند[۳۲]. سیدمرتضی ابن‌راوندی را ازاتهامات معتزله مبرا می‌داند و در برابر آنان ازاو دفاع می‌کند مثلاً آنجا که قاضی‌عبدالجبار از شیخ خود ابوعلی جبائی نقل می‌کندکه‌گفته‌است: «بیشترکسانی که‌مذهب شیعه رایاری‌کرده‌اند منظورشان‌طعن دردین واسلام بوده است وتشیع را فقط وسیله‌ای برای این هدف قرارداده‌اند زیراگر با اظهارکفر والحاد می‌خواستند منظورخودرا عملی سازند کسی ازآنان نمی‌پذیرفت لذا این‌طریقه یعنی تشیع‌را نردبانی برای رسیدن به‌مقصودخود ساختند مانند هشام‌بن الحکم وطبقهٔ او ومانند ابوعیسی‌وراق وابوحفص‌حداد وابن‌راوندی»[۳۳]. سیدمرتضی چنین بمدافعه می‌پردازد:

«ابن‌راوندی این کتبی راکه اسباب بدنامی اوشده بقصد معارضهٔ با معتزله و زور آزمائی با ایشان ساخته چه معتزلهٔ از آمیزش با او اظهار نفرت کردند و اورا

۲۸- چاپ سنگی
۲۹- کتاب الشافی، ص ۱۳۱
۳۰- کتاب الشافی، ص ۶۵
۳۱- کتاب الشافی، ص ۱۰۴
۳۲- کتاب الشافی، ص ۹۸
۳۳- کتاب الشافی، ص ۱۲

بقصور فهم و غفلت متهم نمودند واین جمله اورا برآن داشت که این کتب را منتشر نماید تا عجز معتزله را درنقض آنها آشکار سازد وانتقام خود را ازآن فرقه بگیرد و الا ابن‌راوندی ازاین تألیفات علناً تبری می‌جسته ونسبت تألیف آنها را بخود انکار می‌کرده وبدیگری منسوب می‌داشته‌است وشکی نیست که اودراین عمل خطاکار بوده خواه بآنها اعتقاد داشته وخواه معتقد نبوده است و کاری که ابن‌راوندی در این راه کرده نظیرعمل جاحظ یا نزدیك بآن‌است واگرکسی کتب عثمانیه ومروانیه وعباسیه وامامیه ورافضیه وزیدیه راکه همه تألیف جاحظ است جمع‌آورد می‌بیند که مؤلف آنها براثر اظهار آراء متضاد و رنگ برنگ سخن‌گفتن بچه درجهٔ عظیمی از شك و الحاد وقلت تفکر دردین رسیده بوده‌است[۳۴] وهیچکس نمی‌تواند مدعی شود که جاحظ به محتویات این کتب عقیده نداشته و بگوید که چون او مقالات مردم واحتجاجات ایشان را نقل‌کرده براو دراین عمل جرمی وارد نیست چه‌اگر بااین قبیل‌گفته‌ها بتوان مخالفین را قانع‌کرد نظیرآن را در حق ابن‌راوندی نیزمی‌توان گفت در صورتی که ابن‌راوندی درکتبی‌که نام اورا درپیش مردم زشت‌کرده هیچ‌گاه نمی‌گوید که من با این مذاهبی‌که حکایت‌کرده‌ام معتقدم وبصحت آنها ایمان دارم بلکه می‌گوید دهریه یا موحدین یا براهمه یا مؤمنین باصل‌رسالت چنین وچنان می‌گویند. اگرمی‌شودگفت که برجاحظ در دشنام گفتن‌بصحابه وائمه وشهادت دادن بگمراهی وخروج ایشان از دین‌گناهی نیست وکلام او دراین موارد بمنزلهٔ نقل قول وحکایت است بهمین ترتیب ابن‌راوندی هم مجرم نیست وبنابر قرینهٔ فوق تهمتهائی‌که براو وارد ساخته‌اند زائل می‌شود»[۳۵]

۳۴- بغدادی درالفرق‌بین‌الفرق،ص ۱۷۷ نیز برهمین منوال برجاحظ خرده‌گرفته آنجا که‌گفته است:

«کعبی بجاحظ افتخارکرده و او را از شیوخ معتزله دانسته وبه تألیفات بسیاراو غره شده است. جاحظ‌خودراکنانی وازنسل بنی‌کنانة بن‌خزیمة‌بن مدرکة بن‌الیاس بن‌مضر می‌داند. باید باوگفت‌که اگرتوکنانی هستی آنچنان‌که خود می‌پنداری چراکتاب«مفاخر القحطانیة علی‌الکنانیة وسائرالعدنانیة» را تصنیف کردی، و اگـر عرب هستی چرا کتاب «فضل الموالی علی‌العرب» را تألیف نمودی» الخ ...

۳۵- چون‌ترجمهٔ این قسمت درکتاب‌خاندان نوبختی‌آورده شده بود عیناً ازآنجا، ص ۹۱ و۹۲ نقل گردید.

۶ـ امام الحرمین جوینی متوفی۴۷۸

اودرکتاب «الارشادالیقواطع‌الادلة فی اصول الاعتقاد»[۳۶] در فصلی که دربارهٔ «نسخ» آورده گوید:

«ابن راوندی عدهٔ کمی از یهودان را تلقین نمود که مسأله‌ای پیش آرند تا بدان پیروان عوام خود را رام سازند و آن مسأله اینکه نسخ نزد مسلمانان جائز است در حالیکه آنان برطبق گفتهٔ رسولشان معتقد به ابدی بودن شریعتشان هستند تا عمردنیا سپری گردد و اگراز آنان دلیل براین مطلب خواسته شود باخبار پیغمبرشان‌که در ابدی بودن شریعت اسلام است استناد می‌کنند. وماگوئیم‌که موسی مارا خبرداده است‌که شریعت اوابدی است».[۳۷]

۷ـ ابوالیسرمحمد بزدوی متوفی۴۹۳

اودر مسأله نوزدهم ازکتاب «اصول‌الدین»[۳۸]که دربارهٔکلام خدا بحث می‌کند گوید «نزد اهل سنت وجماعت‌کلام آدمی قائم بذات اوست وآن شنیدنی و فهمیدنی است» وسپس به عقیدهٔ ابن‌راوندی اشاره می‌کند:

«و ابن راوندی گفته است‌که‌کلام آدمی قائم بقلب اوست وآنچه قائم بزبان اوست گزارش‌کلام است[۳۹] نه‌عین آن واطلاق‌کلام برآن مجازی است واین قول‌برخی از اشعریان است که از ابوالحسن اشعری حکایت می‌کنند[۴۰] وفساد این قول آشکار است چنانکه حاجت به‌بیان نیست زیرا وقتی آدمی چیزی را درقلب خود یاد می‌کند بضد کلام که سکوت است موصوف می‌گردد و متکلم خوانده نمی‌شود پس آشکار گردیدکه یادآوری قلب کلام نیست»[۴۱]

۸ـ ناصرخسرو قبادیانی‌متوفی ۴۸۱

۳۶ـ بتحقیق دکتر محمد یوسف موسی وعلی عبدالمنعم عبدالحمید.

۳۷ـ کتاب الارشاد، ص ۳۴۳

۳۸ـ بتحقیق لینس.

۳۹ـ بیاد می‌آورد بیت زیر را از اخطل شاعر عرب:

ان الکلام لفی الفؤاد وانما   جعل‌اللسان علی الفواد دلیلا

۴۰ـ بزدوی بیشتر بمکتب «ماتریدی» تمایل داشته است وجد پدر او از اصحاب ابومنصور ماتریدی بوده است. رجوع شود به ص ۳ اصول‌الدین

۴۱ـ کتاب اصول‌الدین، ص ۶۱

او درفصل ابداع ازکتاب «جامع الحکمتین»[۴۲] چنین گوید:

«نکته‌ای طرفه گفته است احمد بن یحیی راوندی برحشویان بی‌تمیز آن نکته این است که گوئیم: بپرسیم از حشویان که چرا همی گویندکه آن کس که گوید این عالم آفریده نیست کافر است؟ یاگویند: کافر باشد هرکه گوید این عالم آفریده نیست؟ آنگاه بپرسیم از ایشان که چه گویند که خدای صد عالم دیگر داند همه همچنین کاینست یانداند؟ اگر گوید نداند، خدای را نادان گفته باشند و چون نیارند گفتن که خدا چنین نیز نداند. گویندخدای صدهزار ـوزین بیش ـچنین عالم داند. آنگاه گوئیم: چنانکه آن عالمها همچنین باشد بی‌هیچ تفاونی؟ اگر گویند بلـی آنگاه گـوئیم: و داندنیز که این چون آن عالمهای بسیاراست کوداندکه آن ناآفریده است؟ گویند داند، پس گوئیم این بی‌خردان را که چون شما مقریدکه خدای صدهزار عالم داندکه ناآفریده و داندکه این عالم همچنان عالمهاست. پس این اقرار است که این عالم نیزنا آفریده است بدانک همی گوییدکه داند که این عالم همچو آن عالمهای ناآفریده است. این نیز باقرار شما ناآفریده باشد. پس چرا مـرآنکس را که یك عالم را ناآفریده گفت کافر گفتید و خویشتن را که همی گـویید صد هزار عالم ناآفریده است، همی کافـر نگوئید»[۴۳].

۹ـ یاقوت حموی متوفی ٦٢٦

او در کتاب «ارشاد الاریب الی معرفة الادیب معـروف به معجـم‌الادباء»[۴۴] در اثنای شرح حال ابوالعباس مبرد می‌گوید:

«مشهورترین و بزرگترین و نفیس‌تـریـن کتاب ابـوالعباس مبرد «المقتضب» اوست ولی کسی ازآن سودی برنگرفته است. ابوعلی فارسی گفته است که من جزدر یك مسأله ازآن بهره‌ای نبرده‌ام وآن درمورد واقع شدن «اذا» جواب شرط بوده است درگفتهٔ خداوند: «وان تصبهم سیئة بماقدمت ایدیهم اذاهم یقنطون». وپنداشته‌اندکه علت عدم بهره‌مندی ازین کتاب آن بوده است که ابن‌راوندی زندیق آن را از مبرد دریافت کرده‌است وسپس مردم آن‌را ازابن‌راوندی گرفته‌اند، گوئی شومی ابن‌راوندی

۴۲ـ بتصحیح هانری‌کربن و استاد دکتر محمد معین.
۴۳ـ جامع‌الحکمتین، ص ۲۲۳
۴۴ـ بتصحیح مرگلیوث

آن کتاب را فراگرفته چندانکه کسی ازآن بهره‌ور نشده است»[۴۵]

۱۰- حسن‌بن‌یوسف بن‌مطهر معروف بعلامه حلی‌متوفی۷۲۶

او درکتاب «انوارالملکوت فی‌شرح الیاقوت»[۴۶] آنجاکه بذکرعقائد مختلف دربارهٔ ماهیت انسان می‌پردازدگوید:

«ابن‌راوندی معتقداست‌که انسان‌بودن جزئی‌است لایتجزی درقلب»

و چون مؤلف‌یاقوت بطور غیر صریح عقیدهٔ ابن‌راوندی‌را ردکرده‌است علامهٔ حلی‌گفته اورا توضیح بیشترمی‌دهد وصریحاً نظر ابن‌راوندی رانقض می‌کند:

«هماناشیخ (= ابواسحق ابراهیم‌بن‌نوبخت)[۴۷] گفتهٔ ابن‌راوندی را بدین بیان ابطال‌کرده‌است‌که سوای آن جزء که در قلب است بقیه اجزاء مرده‌است زیراماهیت انسان آنست‌که درك‌کننده‌است واگر این‌جزء نامتجزی در قلب باشد سوای آن جزء غیر مدرك است پس حرکت‌دادن دست ازبیمار درست نیاید»[۴۸].

باملاحظهٔ یادداشتهای فوق چنین نتیجه‌گرفته می‌شود که لحن معتزله بیش از فرقه‌های دیگر نسبت به ابن راوندی تند بوده‌است بعلت اینکه او ازآنان بریده وبرد ونقض آنان پرداخته چنانکه یکی از کتابهای خودرا اختصاص به بیان فضیحت‌های معتزله داده است[۴۹]. مهم‌ترین و مسبوط‌ترین‌کتابی‌که دررد گفتار ابن‌راوندی دردست است کتاب «الانتصار» خیاط معتزلی است قاضی عبدالجبار معتزلی که در کتاب المغنی[۵۰] برد ابن‌راوندی پرداخته طعن شدید خود را که دراین مقاله ازآن یاد شد از شیخ خود ابوعلی جبائی معتزلی نقل می‌کند، ابوعبدالله جعل که‌کتابی نوشته ودر

۴۵- ارشاد الاریب، ج ۷ ص ۱۴۳

۴۶- بتصحیح محمد نجمی زنجانی.

۴۷- مرحوم اقبال ابواسحق ابراهیم بن نوبخت را از قدیم ترین متکلمان فرقه امامیه و زمان اورا نیمهٔ اول قرن چهارم حدس‌زده است، رجوع شودبه خاندان‌نوبختی، ص ۱۶۶

۴۸- انوار الملکوت، ص۱۵۰

۴۹- مقصود کتاب «فضیحة المعتزله» اوست‌که درپاسخ «فضیلة المعتزله» جاحظ نوشته است وکتاب الانتصار خیاط رد برآن‌کتاب است.

۵۰- کتاب المغنی قاضی عبدالجبار درقاهره تحت طبع است وتاکنون چند مجلدآن چاپ شده‌است وچنانکه گفته شده‌آنچه اینجا ازکتاب‌المغنی نقل‌شده ازمنقولات‌سیدمرتضی درکتاب الشافی است.

آن عقیدهٔ ابن‌راوندی را درباب اینکه جسم ازعدم بوجود نمی‌آید ردکرده[۵۱] از افاضل معتزلهٔ خراسان بوده ومفصل ترین شرح‌حال توأم باطعن از ابن‌راوندی که در کتاب «معاهدالتنصیص» آمده ازقول ابوالقاسم بلخی‌کعبی رئیس معتزلهٔ بغداد نقل شده است[۵۲] وبخوبی آشکاراست‌که متکلمان معتزله خوب توانستند درسرکوبی کسی‌که از مکتب آنان انحراف جسته همداستان شوند پس شگفت نیست‌که ماتریدی که اعتزال را طرفی اززندقه بشمار می‌آورد چنانکه معتزله را باملاحده وزنادقه برابر می‌داند و کعبی راکه معتزلیان «امام‌اهل‌الارض»گویند احمق[۵۳] می‌خواند ابن‌راوندی را با دیده دیگری بنگرد، والله‌اعلم.

دو مورد دیگر

۱ـدرکتابی‌که به‌شمارهٔ *OR. 8613* درموزهٔ بریتانیا ضبط شده واستاد مجتبی مینوی آن‌را بنام «شرح ابواسحق نصیبی[۵۴] معتزلی برنقضی‌که ابوعلی ابن‌الخلاد بر کتاب رازی نوشته است» نامیده است چنین آمده:

۵۱ـ فهرست ابن ندیم، ص ۲۴۸؛ ابوحیان توحیدی نیز در کتاب الامتاع و المؤانسه ج ۱ ص ۱۴۰ ازکتاب «نقض‌کلام‌ابن‌راوندی» ابوعبدالله جعل یادکرده است.

۵۲ـ عباسی‌صاحب معاهدالتنصیص‌گفتارخودرا ازکتاب«محاسن خراسان»ابوالقاسم بلخی متوفی ۳۱۹ نقل‌کرده متأسفانه از این‌کتاب اثری در دست نیست و باحتمال قوی او هم‌از فهرست ابن‌ندیم نقل‌کرده است توضیح‌آنکه یك‌قسمت از رجال معتزله ازنسخی که فلوگل درچاپ ابن‌ندیم بکاربرده ساقط گردیده وسپس درپایان چاپ مصراز روی‌نسخهٔ احمد تیمور پاشاکه او خود از یك مجلهٔ آلمانی اخذ کرده افزوده شده این قسمت بنحو مفصل‌تر درنسخه‌ای که‌متعلق به‌کتابخانه چستر بیتی Chester - Beattuy بوده‌بوسیله اربری Arberry کشف شد و درآن آثار ابن‌راوندی‌که درمآخذ دیگر نیامده است ذکر گردیده است رجوع شود به‌مقالهٔ J.W. Fück تحت عنوان:

«Same Hitherto Unpublished Texts on the Mu‘ tazilite Movemnet Fram Ibn al - Nadim's Kitab - al - Fihrist».

صفحهٔ ۵۱ تا۷۴ کتاب‌ارمغان علمی‌که عنوان انگلیسی آن اینست:

Professor Muhammad Shafi, Presentation volume (Lahore,1955

۵۳ـ کتاب التوحید و ماتریدی، صفحات ۲۴۸ و۳۳۱ و ۸۴ و ۵۲

۵۴ـ ظاهراً «نصیبینی» رجوع شود به طبقات المعتزله، ص۱۱۴

«فصل: ... اما پرسش اول‌را ابن‌راوندی درکتاب‌فرند[۵۵] ایرادکرده‌که اگر آنچه که مانندآن‌آورده نشده باشد معجزه می‌بود و دلالت برپیمبری می‌کرد لازم می‌آمد که این دوکتاب[۵۶] هم معجزه باشد زیراکسی مانند آن دورا نیاورده است»[۵۷]

۲ـ ابوالمظفر اسفراینی متوفی ۴۷۱ درکتاب «التبصیر فی‌الدین و تمییزالفرقة الناجیة عن‌الفرق‌الهالکین» در باب ششم آنجاکه مقالات مرجئه و فضایح آنان‌را یاد می‌کندگوید:

«فرقه پنجم مریسیه یاران بشر مریسی اندکه معتزله بغداد از پیروان اویند» و در ضمن بیان آراء و عقائد اوگوید:

«او می‌گفت ایمان تصدیق به دل وزبان است چنانکه همین را ابن‌راوندی‌گفته است»[۵۸]

۵۵ـ در نسخه بدون نقطه است و درکتابهاگاهی «فرید» وگاهی «فرند» آمده‌شاید «فرند» باشد معرب «پرند» به معنی شمشیر

۵۶ـ یعنی‌کتاب اقلیدس و بطلمیوس

۵۷ـ کتاب یادشده، ص۹

۵۸ـ التبصیرفی‌الدین، ص۹۲

۱۳

اسماعیلیه

درتاریخ‌اسلام وایران وهم‌چنین درکتب ملل‌ونحل، مامکرراً بنام اسماعیلیه و اسماعیلیان برخورد می‌کنیم، اینان پس ازامام جعفرصادق علیه‌السلام فرزند ارشداو اسماعیل را امام میدانند وگویند حضرت او را بجانشینی خود برگزید ولی دیگران گویند چون او شراب مسکر خورد، حضرت او را از فرزندی خود طرد و فرزند دیگر خود را جانشین ساخت.

فرقهٔ اسماعیلیه تا ظهور عبدالله‌بن میمون‌القداح در حدود سال ۲۶۰ هجری یکی از فرق عادی شیعه بود ولی پس ازاو تحولی در این مذهب پیدا شد که موجب پدید آمدن خلافت فاطمیان درمصر و ظهور قدرت و تشکیلات اسماعیلیه گردید، و چنانکه برخی ازمورخان نوشته‌اند عبدالله دعوی نبوت کرد وازکسانیکه دعوت اور پذیرفتند مردی بود بنام حمدان‌بن الاشعث ملقب بقرمط، واو بدستیاری دوست وداماد خود موسوم به«عبدان» تشکیلات تبلیغاتی بوجود آورد. پس‌از عبدالله پسرش محمد جانشین اوگردید، وبعدهم احمد نامی معروف بابوشلعلع (که بعضی اورا پسر محمد و برخی دیگر برادر محمد نوشته‌اند) وسپس سعیدبن الحسین‌بن عبدالله‌بن میمون القداح جای او را گرفتند. این سعید شنیده بود که بربریان افریقای شمالی انتظار ظهور امام را دارند، بدانجا رفت و خود را نبیرهٔ محمدابن اسمعیل و مهدی موعود معرفی و اسم ابومحمد عبیدالله را احتیار کرد و سلسهٔ بنوالاغلب را در شمال افریقا منقرض وسلسلهٔ فاطمیان را تأسیس کرد. فاطمیان شصت سال بعد مصر را ازخاندان اخشید گرفتند وافزون بردو قرن خلافت وحکومت‌کردند[۱].

خلافت فاطمیان در مصر با خلافت عباسیان رقابت میکرد و از جهاتی بر آن امتیاز وبرتری داشت، ازجمله‌آنکه سازمان تبلیغاتی منظمی در داخل وخارج داشتند

۱- ادوارد برون، تاریخ ادبی ایران، ترجمهٔ علی‌پاشا صالح، ص۵۷۷

که هدف عمدهٔ آن باطل ساختن خلافت عباسیان و درهم شکستن کاخ روحانیت آنان بود. دامنهٔ این تبلیغات نواحی مختلف ایران‌راکه حکام آن تابع خلفای عباسی بودند فرا گرفت تاآنکه مردان بزرگی همچون المؤید فی‌الدین شیرازی وناصرخسرو وحسن صباح ازایران بسوی مصر سفرکردند وتشکیلات خلافت فاطمیان‌را از نزدیك دیدند و وچنان شیفته شدندکه پس ازبازگشت بموطن خود داعیهٔ دعوت آنان‌را بعهده‌گرفتند ودرین راه ازجاه ومقام خود دست شستند و خود را دچار ناراحتی‌هائی نیز ساختند. المؤید فی‌الدین شیرازی درسال۴۳۸[۲]، و ناصرخسرو در سال۴۴۱[۳]. وحسن صباح در سال۴۷۱[۴] بقاهره آمدند، وپس از مراجعت هریك، تبلیغ ودعوت جزیره‌ای را بعهده گرفتند وچنانکه میدانیم ناصرخسرو حجت جزیرهٔ خراسان بوده است[۵].

نه تنها در ایران بلکه درسایر نقاط هم داعیان وحجت‌های اسمعیلیه بشغل تبلیغ ودعوت اشتغال داشته‌اند چنانکه المعزلدین‌الله‌خلیفه فاطمی درنامه‌ای‌که بیکی از پیشوایان قرامطه نوشته است گوید: «ما من‌جزیرة فی‌الارض‌ولااقلیم الاولنافیه حجج ودعاة یدعون‌الینا»[۶].

درتاریخ اسلام وایران امور شگفت‌آوری از ینان ذکر شده ودربارهٔ مردان این مذهب‌گفتارهای متناقض دیده می‌شود. مثلاً:

ازطرفی مردی همچون قاضی نعمان‌بن حیون متوفی ۳۶۳ با تألیف کتاب دعائم‌الاسلام[۷] احکام شرعیه وحلال حرام واخبار اهل‌بیت را روشن می‌سازد و دیگری

۲- مصطفی غالب، تاریخ الدعوة الاسماعیلیة، ۱۷۸
۳- ناصرخسرو، سفرنامه، ص ۷۷
۴- نصرالله فلسفی، هشت مقاله تاریخی و ادبی، ص ۲۰۴
۵- اسماعیلیان عالم‌اسلامی‌را بچند منطقه تقسیم‌کردند وهرکدام راجزیره نامیدند ومبلغ جزیرهٔ خراسان ناصرخسرو بوده چنانکه گوید:

ازین دیو تعویذکن خویشتن را — سخن‌های صاحب جزیره خراسان

و مرتبهٔ حجت یکی از مراتب عالیهٔ دعوت اسماعیلیان بوده چنانکه همو گوید:

مرعقلا را بخراسان منم — بر سفها حجت مستنصری

(ناصرخسرو، دیوان، ص۳۲۱ و ۴۱۳)

۶- دکتر محمد جمال‌الدین سرور، النفوذ الفاطمی فی‌جزیرة العرب، ص ۴۲
۷- بتحقیق آصف بن‌علی فیضی

مانند حمیدالدین کرمانی حجت جزیرهٔ عراق با تألیف کتاب راحةالعقل[۸] بسال ۴۱۱، برای این مذهب بنیان عقلی وفلسفی می‌گذارد؛ وازطرفی دیگر مردی مانند ابوطاهر قرمطی بکاروان حاجیان حمله برده عدهٔ بسیاری را مقتول می‌سازد وسنگ کعبه را می‌رباید[۹]، و دیگری همچون‌صنادیقی مجالسی ترتیب میدهد ودر آن زنان ومردان را درهم می‌آمیزد و مفهوم «هرکه بهرکه» را عملی می‌سازد[۱۰]

و باز ناصر خسرو بابك خواب دیدن[۱۱] ترك ملاهی ومناهی می‌گوید و دست ازکارهای دنیائی شسته پشت پا بجاه ومقام میزند وچند بار بزیارت خانهٔ خدا میرود و سرانجام هم در راه دین و راستی ودرستی ازخانه و خانوادهٔ خود دور شده خود را بزندان وتبعید فرومایگان دچار می‌سازد[۱۲] وباتألیف کتابهائی مانند: زادالمسافرین، جامع‌الحکمتین، خوان‌الاخوان، وجه‌دین، گشایش و رهایش، بتقویت علم و دین می‌پردازد هرچند دربارهٔ او برخی گفته‌اند که بسیارکس از اهل طبرستان را بکفر و الحادکشانیده است[۱۳]

واز طرفی حسن‌صباح وپیشوایان الموت‌مردانی را پرورش می‌دادندکه در راه کشتن امرا و حکام و بزرگان دست از جان می‌شستند بطوریکه‌بزرگان‌کشور لحظه‌ای آسودگی وآرامش نداشتند وهرآن در بیم مرگی ناگهانی بودند.

چگونگی‌کارد زدن فدائیان اسماعیلی در کتب تاریخ مسطور است و این چند مورد را برای نمونه ذکر می‌کنیم:

دکانداری درساری ازگوشهٔ دکان می‌جهد ودر اسپهبد شاه‌غازی درمیآویزد و

۸- بتحقیق دکتر محمدکامل حسین و دکتر محمد مصطفی حلمی

۹- سیوطی، تاریخ الخلفا، ص ۳۸۳

۱۰- معری، رسالة الغفران، ص ۴۲۰ و مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۲۲۲. این عمل را بدیگران نیز نسبت داده‌اند از آن جمله ابن جوزی گوید ، بابکیه یعنی اتباع بابك خرم دین‌شبی دارندکه درآن چراغ را خاموش می‌سازند وسپس اعمال منکره بجای می‌آورند، تلبیس ابلیس، ص۳۶

۱۱- ناصر خسرو، سفرنامه، ص ۱

۱۲- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۷۱ و ۳۲۹

۱۳- الحسینی العلوی، بیان الادیان، ص ۳۹

اورا باکارد میزند[۱۴]

مردی بصورت دانشجویان در مجلس درس امام فخررازی می‌نشیند و پس از ختم درس باوحمله‌ور می‌شود و تهدید می‌کندکه «اگردوباره سخنان تند و زننده در بارهٔ بزرگان مذهب شیعه بگوئی طعمهٔ این‌کارد می‌شوی» واستاد هم ازفردای آن‌روز ازبیم جان روش درس خود را تغییر می‌دهد[۱۵]

دیگری‌که بظاهر ازخادمان سلطان‌سنجر بوده‌کاردی در خواب‌گاه سلطان فرو میکند و سپس بدو پیغام می‌دهدکه «اگرنه بسلطان ارادت خیربودی آن‌کاردکه شب درزمین درشت می‌نشاندند درسینه نرم اواستوارکردندی» که ازآن ببعد سلطان ازترس خود بصلح با ایشان مایل می‌شود[۱۶]

درخواب‌گاه‌صلاح‌الدین‌ایوبی‌که‌گرداگردآنرانگهبانان مسلح‌احاطه‌کرده‌بودند نیز یك تن فدائی خنجری بزین فرو برد ونامه‌ای درکنار آن نهاد بدین مضمون: از قدرت پیشوای ما«سنان»مگر آگاه نیستی‌که بدین‌گونه از حد خود تجاوز می‌کنی ما می‌توانستیم تورا بکشیم ولی بخشیدیمت تا ببینیم پس ازین‌پس چه می‌کنی.

نخبر کم انا قدرنا علیکم   نوخر کم حتی‌تتم العزائم[۱۷]

تا آنجاکه دشمن بزرگ وسرسخت آنان یعنی خواجه نظام الملك طوسی بزخم دشنه یك تن فدائی چشم ازدنیا فرو می‌بندد[۱۸]

ولی خود او، یعنی حسن صباح گوید: من برای عبادت وپرستش خداگوشه‌ای برای خود برگزیده‌ام وبادای فرائض وسنن اشتغال دارم واینان‌که درراه حفظ مال و شرافت وناموس جان خود را بخطرمی‌اندازند معذورند زیرا آنانکه طعمهٔ‌کارد این از جان‌گذشتگان میشوندکسانی‌اندکه ازطرف خلفابرمردم مسلط شده‌اند ونه تنها برجان و مال مردم‌ابقاء نمی‌کنند بلکه بزنان در حضور شوهرانشان دست‌درازی می‌کنند و

۱۴- ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، جلد دوم، ص ۶۸

۱۵- مقدمهٔ‌الرسالة الکمالیه فی‌الحقائق الالهیه فخرزازی، نقل ازتاریخ نگارستان

۱۶- جوینی تاریخ جهانگشای، ج ۳ ص ۱۱۶

۱۷- عارف تامر، سنان وصلاح الدین، ص ۹۰

اینگونه تهدید درداستانهای تاریخی ایران‌نظائری دارد وازآن جمله است‌تهدیدی که باردشیر بابکان شده است در داستان‌کرم هفتواد. (کارنامهٔ اردشیر بابکان، ص ۱۸۹)

۱۸- جوینی، تاریخ‌جهانگشای، ص ۱۱۱

مردم هم ملجأ وپناهی ندارند واگر هم شکایتی رود بلابردادخواه آید.

وقت ضرورت‌چو نماندگریز دست‌بگیرد سرشمشیر تیز[۱۹]

آنانکه خود اهل این مذهب بوده‌اند دربارهٔ خلفای‌فاطمی و حجج ودعاة آنان بتمدری غلو می‌کنندکه آنها را ازموجودات جسمانی مبرا نموده وهمتای مجردات‌و مفارقات میدانند. گاه آنان را بمرتبهٔ خدائی وگاه بمرتبهٔ پیمبری رسانده گاهی علما وفلاسفه عالم را بمکتب دانش آنان دعوت می‌کنند.

ابن‌هانی‌اندلسی‌متوفی۳۶۳ قصیده غرائی درمدح‌المعزلدین‌الله سروده‌که‌دوبیت از آغاز آن نقل می‌شود:

ما شئت لا ماشاءت الاقدار فاحکم فانت الواحد القهار
و کانما انت النبی محمد و کانما انصارك الانصار[۲۰]

و وقتی همین خلیفه وارد شهر رقاده ـ که ازنواحی قیروان است ـ شد، شاعر مذکور دربارهٔ اوچنین سرود:

حل بر قادة المسیح حل بها آدم و نوح
حل بهاالله ذو المعالی و کل شی سواه ریح[۲۱]

ناصرخسروگرچه درغلو ومبالغه بپای ابن‌هانی نمی‌رسد ولی درموارد مختلف خلیفهٔ فاطمی و دعاة او را بآخرین درجه می‌ستاید ازآن‌جمله است در مورد زیر در ستایش المستنصربالله خلیفهٔ‌فاطمی:

مستنصر بالله که از فضل خدایست موجود و مجسم شده درعالم فانیش
ایزدش عطا داد بپیغمبر از یـراك اویست حقیقت یکی از سبع مثانیش
درعالم‌دین اوسوی‌ماقول خدایست قولی‌که همه‌رحمت‌وفضل‌است‌معانیش

***

اگر از خانه و از اهل جدا ماندم جفت گشتستم بـا حکمت لقمانـی
پیش داعی من امروزچو افسانه‌ست حکمت ثابت بن قره حرانی

۱۹ـ فلسفی، هشت مقاله تاریخی و ادبی، ص ۲۱۳ و ۲۱۵ در نامه حسن صباح به‌ملکشاه سلجوقی.
۲۰ـ مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۱۴۰.
۲۱ـ ابن‌هانی، دیوان، ص ۴۰.

داغ مستنصر بـالله نهـاد ستم بر برو سینه و بر پهنهٔ پیشانی
آن خداوند که صدشکر کند قیصر گر بباب الذهب آردش بدربانی[۲۲]

و در بیت زیر اشاره بفضل داعیان مذهب اسماعیلی می‌کند:

فضل سخن کی شناسد آنکه نداند فضل اساس وامام وحجت ومأذون[۲۳]

حمیدالدین کرمانی مراتب دعوت اسماعلیان را باعقول دهگانهٔ فلسفهٔ ارسطو واجرام علوی آسمانی بترتیب زیر منطبق می‌سازد:

۱ـ عقل اول = ناطق (مبدع نخستین)
۲ـ عقل دوم = اساس (فلک‌کواکب اعلی)
۳ـ عقل سوم = امام (فلك زحل).
۴ـ عقل چهارم = باب (فلك مشتری).
۵ـ عقل پنجم = حجت (فلك مریخ).
٦ـ عقل ششم = داعی بلاغ (فلك شمس).
۷ـ عقل هفتم = داعی مطلق (فلك زهره).
۸ـ عقل هشتم = داعی محدود (فلك عطارد).
۹ـ عقل نهم = ماذون مطلق (فلك قمر).
۱۰ـ عقل دهم = مأذون محدود (مادون فلك قمر)[۲۴].

ودر برابر این مبالغه‌ها برخی دیگر، بطوری که اشاره شد، چنان مراتب آنان را پائین آورده‌اندکه هیچ فرقه‌ای را بزشتکاری وبدنامی این فرقه بشمار نیاورا‌ه‌اند؛ گاهی نسبت زنای با محارم باینان داده‌اند[۲۵] و گاه گفته‌اندکه آنان تزویج با پسر را روا میدارند ودر نماز بسوی قلعهٔالموت می‌ایستند[۲۶]. عبارات واشعار زیر موید این مطلب است:

«... وبرپشت زمین ازهمه اصناف مبطلان ازمشرك وکافروبت پرست وآفتاب

۲۲ـ ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۲۴ و ۴۳۱.
۲۳ـ مآخذ پیشین، ص ۳۰۹.
۲۴ـ کرمانی، راحةالعقل، ص ۱۲۷ و ۱۲۹
۲۵ـ یمانی،کشف اسرار الباطنیة واخبار القرامطة، ص۳۱ ودیلمی یمانی، قواعد عقائد آل محمدالباطنیة، ص ۷۹
۲۶ـ قزوینی رازی، کتاب النقض، ص ۱۰۱ و ۳۲۹

پرست وستاره‌پرست ومجوس وآتش‌پرست وجهود وترسا وازهمه اعدای خدا وانبیاء، واولیاء، ملحدان بدتر وشقی‌تر وملعون‌ترند چنانکه شاعر تازیان میگوید:

الباطنية شر الخلق كلهم شرور باطنهم ترميك بالشرر
دين الاباحة و التعطيل دينهم والجحد بالرسل والتكذيب بالزبر
هم المجوس بنو ديصان فانتسبوا مكراً وزوراً الى الاشراف من مضر[۲۷]

مثلاً مینویسند پیشوای قرامطه بیت‌المقدس را قبله ساخت و فرمان داد تا در آنجا حج بجای آورند، وروزه‌را بدو روز نوروز و مهرگان تقلیل داد، و دوشنبه را روز آدینه قرار داد، ونبیذ وخمررا حلال ساخت[۲۸] ونیز پیش ازین گفتیم که قرامطه چگونه بقافلهٔ حجاج زدند وحاجیان راکشته چاه‌زمزم‌را ازکشتگان پر کردند، وسنگ کعبه‌را ربودند ومدتی نزد خود نگاه داشتند.

ولی ناصرخسرو اعمالی ازقرامطهٔ لحساء نقل می‌کند که حاکی از نوع دوستی وانسایت آنان است وما قسمتی ازآن را درین‌جا نقل می‌کنیم:

«... ازرعیت عشر چیزی نخواستندی واگرکسی درویش شدی یاصاحب قرض او را تعهد کردندی تاکارش نیکو شدی و اگر زری‌کسی را بردیگری بودی بیش از مایهٔ او طلب نکردندی. وهرغریب که بدان شهر افتد وصنعتی داند چنانکه کفاف او باشد مایه بدادندی تا او اسباب و آلتی که در صنعت او بکار آید بخریدی وبمراد خود رسیدی. و اگر کسی از خداوندان ملك و آسیاب را ملکی خراب شدی و قوت آبادان‌کردن نداشتی ایشان غلام خودرا نامزدکردندی‌که بشدندی وآن ملك وآسیاب آبادان‌کردندی...»[۲۹]

وشگفت‌تر آنکه‌گروهی ازآنان درصدد برآمدند که فلسفهٔ یونانی را با شریعت اسلامی درآمیزند ورسائلی‌درجمیع ابواب‌فلسفهٔ علمی‌وعملی‌تألیف‌کنند، وبگفتهٔ دکتر طه‌حسین با برهم‌زدن نظام عقلی و فکری، نظام سیاسی و اجتماعی‌که از آن ناراضی بودند برهم زنند[۳۰]. البته چنانکه میدانیم در این راه توفیق حاصل کردند و پنجاه

۲۷- ماخذ پیشین، ص ۷۵
۲۸- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص۲۰۸
۲۹- ناصر خسرو، سفرنامه، ص ۱۱۰
۳۰- رسائل اخوان الصفا، مقدمهٔ دکترطه حسین.

رساله تألیف کردند و آن را رسائل اخوان‌الصفا وخلان‌الوفا نام نهادند. درین رسائل تعصب نژادی و دینی کمتر دیده می‌شود. ازفلسفهٔ یونان وهند وایران استفاده کردند هم چنانکه ازدیانت‌های آسمانی وغیرآسمانی بهره‌ور شدند. وچون مدعی بودندکه این عمل را فقط برای خشنودی خدا وخدمت بدانش وانسانیت انجام داده‌اند، از ذکر نام خود خودداری کردند. ابوحیان‌توحیدی نام چهارتن ازین گروه را ذکر کرده است: ابوسلیمان محمدبن مشعربستی معروف بمقدسی، ابوالحسین علی‌بن هارون‌زنجانی، ابواحمد مهرجانی، عوقی[۳۱].

این گروه سری تأثیر زیادی در روشن‌شدن فکر برخی از دانشمندان اسلامی داشته‌اند ازآنجمله ابوالعلاء معری شاعروفیلسوف‌نابینای عرب باشعبه‌ای ازین‌گروه ارتباط داشته وازین جهت بسیاری ازمطالب لزومیات او بارسائل اخوان‌الصفاتطبیق می‌کنند. ومادرجای خود مفصلاً دربارهٔ این رسائل ومؤلفان آن‌بحث خواهیم کرد.

بطور اجمال دانستیم چه اعمال متناقضی از مردان این فرقه سرزده و چگونه دربارهٔ معرفی این‌گروه راه‌افراط وتفریط پیموده شده‌است، البته آنچه‌که در نکوهش این‌گروه‌گفته شده بیشترتوأم باتعصب وغرض‌ورزی بوده ودرعین حال نمی‌توان ادعا کرد که کاملاً عاری ازحقیقت است چه‌آنکه ماباید این‌فرقه را درزمانها و مکانهای مختلف جداگانه مورد بحث قراردهیم و همه را بایك چوب نرانیم. قدما هم باین موضوع نیز توجه داشته‌اند چنانکه شهرستانی صاحب ملل‌ونحل میان اسماعیلیان قرن چهارم ومتأخرین آنان‌که درقرن پنجم بوده‌اند فرق بسیاری‌گذاشته وگفته است است بین اعتقاد المعزخلیفهٔ‌فاطمی واعتقاد شیخ‌الجبل فرق‌کلی می‌توان یافت.

اما تعصب وغرض‌ورزی ازآنجا پیدا شدکه چون خلفای‌بنی‌عباس با آنان‌دشمن بودند وسلاطین وامرای مراکزاسلامی خود را نمایندهٔ خلیفهٔ بغداد میدانستند ومطیع فرمان او بودند، خواه ناخواه درنکوهش و بدجلوه دادن این فرقه‌که حکومتشان با حکومت بنی‌عباس رقابت میکردمی کوشیدند بدین‌جهت هم‌شیعیان اثناعشری و هم سنیان بااین فرقه‌دشمن‌بودند وآنان‌را زندیق وملحد می‌خواندند؛ گفتار صاحب‌النقض را دربارهٔ این گروه ملاحظه کردیم وهمو نیز گوید کتابهائی که شیعه درنقض آنان

۳۱- توحیدی، الامتاع والمؤانسه، ج ۲ ص ۵

نوشته‌اند از مختصر ومطول نهایت ندارد[۳۲]

سنی‌ها علاوه بر آنکه در نسبت‌دادن کفر و الحاد باشیعه‌ها همداستان بودند مذهب شیعه را هم دهلیزی از برای آن مذهب پنداشته‌اند، چنانکه در کتب عربی سنیان بعبارت «الامامیة دهلیز الباطنیة»[۳۳] و در کتب فارسی شیعیان بعبارت «رافضی دهلیز ملحد بست»[۳۴] زیاد برخورد می‌کنیم.

و از همین جهت بسیاری از مردان بجرم تمایل باین مذهب یا مرتبط بودن با کسانیکه اهل این مذهب بودند از حقوق اجتماعی محروم و زندانی و تبعید ومقتول گردیدند، ونیز بهانه‌ای بدست حکام وامراء افتاده بود که هرگاه باکسی دشمنی داشتند ویا اورا مانع مقاصد شوم خود می‌دیدند بداشتن این مذهب متهمش می‌ساختند، و سپس اورا نابود می‌کردند. حوادث ووقایع بسیاری از تاریخ ما بدین مذهب ارتباط پیدا می‌کند بدین جهت باید گفتار مورخان ونویسندگان کتب ملل ونحل را دربارهٔ اینان بررسی کرد وصحت وسقم هریك راسنجید، وآنگاه روش این فرقه‌را درزمانها ومکانهای مختلف جداگانه مورد بحث قرارداد تا آنکه پرده ازروی حقیقت برداشته شود.

* * *

اکنون نخست بذکر نامهائی که این فرقه بدان خوانده می‌شده‌اند می‌پردازیم وسپس اصل ومنشأ وعقائد و آراءآنان را بیان می‌کنیم و پس ازآن دربارهٔ حوادث تاریخی که بدانها مربوط می‌شود وهمچنین تأثیرآنان درعلوم وادبیات سخن‌می‌رانیم. در بیان نامها استقراء کامل از کتب تاریخ وملل و نحل مورد نظر نبوده و همچنین ترتیب خاصی هم درآن رعایت نشده است فقط منظور این است که بدانیم موافقان و مخالفان این گروه، آنان را در کتب تاریخ و ملل و نحل بچه‌نامی خوانده‌اند وخود کدام یك ازین نامها را قبول داشته‌اند.

مقدسی آنگاه‌که ازمذاهب قرن چهارم یاد می‌کند گوید چند مذهب است‌که بر مذهب هم‌شکل‌خود غلبه دارد از آنجمله اشعریه برکلابیه، **باطنیه** بر **قرمطیه**، معتزله

۳۲- قزوینی رازی، کتاب النقض، ص ۷۰

۳۳- دیلمی، قواعد عقائد آل‌محمد الباطنیة، ص ۱۱

۳۴- کتاب النقض، ص ۳۲۰ نقل از بعض فضائح الروافض

برقدریه، شیعه برزیدیه، جهمیه برنجاریه[۳۵]

خواجه‌نظام‌الملک در سیاست‌نامه‌گوید: وباطنیان را بدان وقت اسمی ولقبی بوده‌است وبهرشهری ایشان‌را بنامی دیگرخوانده‌اند. بحلب ومصر **اسماعیلی** خوانند، و ببغداد و ماوراءالنهر و غزنین **قرمطی** خوانند، و بکوفه **مبارکی**، و ببصره **راوندی** و **برقعی**، وبه‌ری **خلفی** و **باطنی**، وبگرگان **محمره**، وبشام **مبیضه** و بمغرب **سعیدی**، وبلحسا وبحرین **جنابی**، وباصفهان **باطنی** و ایشان خویشتن را **تعلیمی** خوانند[۳۶]

غزالی طالبان را بچهار گروه تقسیم‌کرده: متکلمان، فیلسوفان، صوفیان، و سپس گوید باطنیان خودرا **اصحاب تعلیم** دانند وگویند این تعلیم باید ازامام معصوم گرفته شود[۳۷].

شهرستانی‌گوید: اینان‌را باطنیه خوانندبرای‌آنکه‌گویند برای هرظاهری باطنی وبرای هر تنزیلی تاویلی است. ونزد هرقوم لقبی‌مخصوص دارند در عراق **باطنیه** و **مزدکیه** و **قرامطه** ودرخراسان **تعلیمیه** و **ملاحده** خوانده می‌شوند، و خود گویند ما **اسمعیلی** هستیم[۳۸]

عبدالجلیل قزوینی رازی‌گوید: واین جماعت را **ملحد** خوانند والحاد گبری بود. چنانکه حق تعالی گفته‌ان‌الذین‌یلحدون فی‌آیاتنا، وذرواالذین‌یلحدون‌فی‌اسمائه، و **زندیق** خوانندشان ازآنجاکه بوقت گشتاسب و لهراسب‌که از ملوك آتش‌پرستان بودند مردی پدید آمد نام او زردشت ودعوی پیغمبری‌کرد وکتابی جمع‌کرد نام اوزند وپازند، وپس از وی مردی آمد نام او مانی و دعوی پیغمبری‌کرد و کتابی جمع کرد وبدوخدای‌گفت، یکی‌نور ویکی ظلمت، پس بآن نسبت این جماعت رازندیق خوانند. و **قرمطی** شان نامند بنسبت‌آن قرمط‌که شرح داده‌آمدکه ازاولادگبری‌است. وایشان خویشتن را **باطنی** خوانند بدو معنی یکی آنکه‌گویند هر ظاهری را باطنی هست و دیگرآنکه‌گویند مارا باهم اسراری باشدکه دیگران را برآن اطلاعی نباشد. **وسباعی**

۳۵- مقدسی. احسن التقاسم فی معرفة الاقالیم، ص ۳۷.
۳۶- نظام‌الملك، سیاست نامه، ص ۲۳۶.
۳۷- غزالی، المنقذ من‌الضلال، ص ۱۳.
۳۸- شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱ ص ۳۳۵.

گویندشان که بائمه هفت گویند و **اسمعیلی** خود معلوم است که چرا خوانندشان[۳۹].

امام فخر رازی فرقه‌هائی را نام می‌برد که ادعای اسلام می‌کنند ولی مسلمان نیستند و از آن میان **باطنیه** را ذکر می‌کند وشعب آن‌را بدین گونه بر میشمارد: **صباحیه، قرامطه، بابکیه، مقنعیهٔ، سبعیه**[۴۰].

ابوالمعالی محمدالحسینی‌العلوی مانند امام‌فخر از «صباحیه» که پیروان حسن صباح‌اند، و «ناصریه» که پیروان ناصرخسرواند نام برده است.[۴۱]

مؤلف کتاب تبصرة العوام این نام‌ها را برای آنان ذکر می‌کند: **باطنیه** ، **قرامطه**، **خرمیه**، **سبعیه**، **مقنعیه**، **بابکیه**، **محمره**، **صباحیه**، **ناصریه**، **باطنیة**[۴۲]،

قلقشندی آنان‌را **باطنیه**، **ملاحده**، **فداویه**، می‌خواند وگوید آنان خودرا **اصحاب الدعوةالهادیه** خوانده‌اند زیرا اسماعیل خودرا «صاحب الدعوة الهادیه» خوانده است[۴۳].

درکتاب هفت باب که ازکتب اسماعیلی است **اصحاب دعوت هادیه مهدیه اسماعیلیه** خوانده شده‌اند[۴۴].

ابن حزم گوید: اسماعلیه و قرامطه قـائل به مجوسیت محض‌اند و از اسلام خارج می‌باشند[۴۵]

درمحضری[۴۶] که القادر باللهخلیفهٔ عباسی ترتیب داده بود برای ابطال نسبت خلفای مصر بحضرت امام جعفرصادق علیه‌السلام این‌گروه **کافر**، **فاسق**، **زندیق ملحد**، **معطل**، **ثنوی**، **مجوسی**، **اباحی** خوانده شده‌اند[۴۷]

سیوطی خلفای این مذهب را **عبیدیان** خوانده است بنام نخستین خلیفهٔفاطمی

۳۹ـ قزوینی رازی، کتاب النقض ص ۳۳۷.

۴۰ـ فخرالدین رازی، اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین، ص ۷۶.

۴۱ـ الحسینی العلوی، بیان الادیان، ص ۳۹.

۴۲ـ تبصرةالعوام فی‌معرفة مقالات الانام، مؤلف نامعلوم، ص ۱۸۴.

۴۳ـ قلقشندی، صبح‌الاعشی، ج ۱۳ ص۲۳۸.

۴۴ـ هفت باب، مؤلف نامعلوم، ص ۱۷.

۴۵ـ ابن‌حزم، الفصل، ج ۲ ص ۱۱۶.

۴۶ـ محضر یعنی گواهینامه وسند. فردوسی و ناصر خسرو ودیگر بزرگان ادب این کلمه را به همین معنی مکرر بکار برده‌اند.

۴۷ـ مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۵۸.

عبیدالله‌المهدی؛ وسپس‌گوید جاهلان عوام‌آنان را **فاطمی** خوانند زیرا نسبت‌آنان بمردی مجوسی میرسد[۴۸]

خلفای مصردرپیمانهاوفرمانها خودراهم**علوی** وهم **فاطمی** می‌خوانده‌اند[۴۹]

ناصرخسرو در دیوان اشعارش خودرا **فاطمی** خوانده است:

فاطمیم فاطمیم فاطمی تا تو بدری زغم ای‌ظاهری[۵۰]

ودرکتاب‌جامع‌الحکمتین مکرراً این‌فرقه‌را **اهل تأویل واهل تأیید** خوانده‌است[۵۱]

ابن بطوطه آنگاه که ازقلاع اسماعیلیه یاد می‌کندگوید این **قلاع** وحصون از طائفه‌ایست‌که آنانرا **اسماعیلیه** خوانندو **فداویه** نیز خوانده میشوند[۵۲].

ابن‌خلدون‌گویدآنان **باطنیه** نامیده می‌شوند زیرابامام باطن یعنی امام پنهان عقیده دارند و **ملاحده** خوانندشان زیرا بیشتر سخنان آنان الحاد آمیز است[۵۳].

عطاملك جوینی فصلی ازتاریخ خودرا که دربارهٔ اینان آورده است بدین عبارت آغاز می‌کند: ذکرآنك اصل **ملاحده** که بوده‌اند و مذهب‌الحاد ازکجا پدید آمد[۵۴]

مولوی نیز در کتاب مثنوی از اسماعیلیان گرد کوه در داستان بایزید با مریدانش بعنوان **ملحدان** یاد می‌کند:

آن مریدان جمله دیوانه شدند کاردها در جسم پاکش میزدند
هریکی چون ملحدان گرد کوه کارد میزد پیر خودرا بی‌ستوه[۵۵]

۴۸- سیوطی، تاریخ الخلفا، ص ۴.
۴۹- عبدالمنعم ماجد، نظم الفاطمین و رسومهم فی‌مصر، ج ۱ ص ۹.
۵۰- ناصرخسرو، دیوان، ص ۴۱۲
۵۱- ناصرخسرو، جامع الحکمتین، ص ۳۳۸
۵۲- ابن بطوطه، الرحلة، ج ۱ ص ۴۵
۵۳- ابن خلدون، مقدمه، ص ۱۶۸.
۵۴- جوینی، تاریخ جهانگشای، ج ۳ ص ۸۲
۵۵- مثنوی، ص ۷۲۸. گردکوه یکی ازمراکز اسماعیلیان بوده‌که خاقانی هم‌در تحفة‌العراقین آنجاکه ابوالعلاء گنجوی را هجو می‌کند ازآن نام می‌برد:

چون از در دین ستوه گـردد گـرد در گرد کوه گردد
گوید که حسن پیمبری بـود کیال بزرگ مهتری بـود
(تحفه‌العراقین، ص ۲۳۷)

ابن‌میسر وابوشامه این فرقه را بنام **حشیشیه** خوانده‌اند[۵۶]. کلمهٔ حشاشین که باهل این فرقه اطلاق شده در فرنگی بصورت Assassins در آمده است وخود آنان گویند کلمهٔ حشاشین ربطی با حشیش یعنی مادهٔ مخدره معروف ندارد زیرا اگر آنان حشیش استعمال می‌کردند چنان دلاوری در جنگها و فتك‌ها بدست نمی‌آوردند، بلکه محرف کلمهٔ حساسون است یعنی منسوبان بحسن صباح، یا کسانیکه دارای حس وشعورند. ویاآنکه عساسون بوده یعنی عسس‌ها ونگهبانان قلاع وحصون[۵۷]

پس از المستنصربالله خلیفهٔ فاطمی (۴۸۷) پیروان این فرقه بدو دسته تقسیم شدند که بنام دو فرزند اومستعلی ونزار **مستعلویه** و **نزاریه** مشهور گشتند، و حسن صباح مردم را بامامت المستنصر ونزار می‌خوانده است زیرا خود اوگفته‌که من از المستنصر پرسیدم پس از توکه امام وخلیفه خواهد بود. گفت فرزندم نزار[۵۸].

محمدبن الحسن الدیلمی الیمانی که دراوائل قرن هشتم می‌زیسته کتابی دررد این فرقه نوشته وبرای آنان چهارده اسم بدین ترتیب ذکر کرده است: **باطنیه، قرامطه، اسماعیلیة، مبارکیه، سبعیه، تعلیمیه، اباحیه، ملاحده، زنادقه، مزدکیه بابکیه، خرمیه، محمره، خرمدینیه**، وسپس ببیان وجه تسمیه هریك می‌پردازد وما آنرا بطور خلاصه ذکر می‌کنیم:

باطنیه: زیرا گویند برای هرظاهر باطنی‌است. ظاهر مانند پوست وباطن همچون مغز می‌باشد.

قرامطه: بجهت انتساب آنان بحمدان قرمط که از داعیان آنان بوده است.

سبعیه: برای آنکه گویند دوره‌های امامت هفت‌است واسماعیل بن جعفر هفتمین تن ازخانداق محمد است، ومحمدبن اسماعیل نخستین تن از هفتهٔ دوم خاندان محمداست

اسماعیلیه: چون منسوب باسماعیل بن جعفراند و گویند امام جعفر وصیت کردکه فرزند بزرگ او اسماعیل پس ازو امام می‌باشد، سپس اسماعیل درزمان حیات پدرخود مرده است

۵۶- ابن میسر، اخبار مصر، ج۲ ص۶۸ وابوشامه، الروضتین فی اخبارالدولتین، ص۵۲.

۵۷- عارف تامر، سنان و صلاح الدین، ص ۲۸.

۵۸- قلقشندی، صبح الاعشی، ج ۱۳ ص ۲۳۷.

مبارکیه: منسوب بیک‌تن از بزرگانشان که موسوم به «مبارك» بوده است. گویند پس ازامام جعفر نوهٔ او محمدبن‌اسماعیل امام است زیرا اسماعیل درزمان حیات پدرش وفات کرد ووصیت کرد که فرزندش محمد جای اورا باید بگیرد.

تعلیمیه : زیراعقیده دارند که استدلال ونظر باطل‌است مردم باید ازامام‌معصوم تعلیم‌گیرند وپیروی کنند وآراء عقلاچون درمعرض اختلاف‌است بکارنمی‌آید.

اباحیه : زیرا آنان پیروی از شریعت ودینی نمی‌کنند و آنچه‌راکه خدا حرام کرده است حلال میدانند.

ملاحده: زیرا صانع وخالق را منکر هستند وگویند ستارگان آسمانی درین عالم تأثیر دارند.

زنادقه : زیرا خدا وپیمبر وامام را قبول ندارند وکفر وزندقه ازخود آشکار می‌سازند.

مزدکیه: زیرا در بیشتر از کارهایشان شباهت بپیروان مزدك دارند.

بابکیه : از جهت انتساب آنان به بابك خرمی که درروزگار معتصم خروج کرده، وگویند بابکیه شبی دارند که مردان در یك جای‌گرد آیند و چراغ را خاموش کنند و سپس هر کس حریف نامعلومی را در کنار گیرد واین شب را «لیلةالافاضة» گویند.

خرمیه وخرم دینیه : زیرا بنای مذهبشان بر رفع تکلیف و روی آوردن به شهوات نفس ودنبال خوشی وخرمی رفتن است.

محمره: زیرا در روزگار بابك جامهٔ سرخ می‌پوشیدند و آنرا شعار خود می‌دانستند[۵۹]

از مطالبی که ذکر شد بخوبی آشکار می‌گردد که در نام‌گذاری این فرقه راه تعصب پیموده شده است چه آنکه برخی ازین‌نامها واقعاً ازآنان بوده وخود نیز قبول داشته‌اند مانند اسماعیلیه وسبعیه وتعلیمیه؛ وبرخی را مخالفانشان بر آنان نهاده‌اند مانند ملاحده وزنادقه واباحیه؛ وبرخی‌دیگرنام فرقه‌هائی دیگربوده که ازآنان بزشتی یاد می‌شده است مانند مزدکیه وبابکیه‌وخرمیه.

۵۹- دیلمی یمانی، قواعد عقائد آل محمدالباطنیة ص ۳۴ تا ۳۷.

* * *

شهرستانی گوید: اسماعیلیه ازموسویه واثناعشریه بدین ممتازندکه امامت را حق اسماعیل فرزند ارشدامام جعفر صادق علیه‌السلام میدانند وگویندکه حضرت بامامت اسماعیل تصریح کرده است ودربارهٔ وفات اودر زمان پدرش اختلاف کرده‌اند.

برخی گفته‌اند: او درزمان حیات پدردیده ازدنیا فروبست وفایده امام شدن او این بودکه امامت بفرزندانش منتقل گردد ونص امامت رجوع قهقری نمی‌کند وبداء نیزمحال است مسلماً امام علیه‌السلام بدون تجویز پدران بزرگوار خود تصریح بامامت یکی از فرزندان خود نمیکند.

برخی دیگر گفته‌اند: اسماعیل نمرده است و مردن او ازروی تقیه اظهار شده تادشمنان قصد جان اورا نکنند وبرای تأیید این گفتار نقل می‌کنندکه محمدکه برادر مادری اسماعیل بود برسر تختخواب او رفت وملافه[۶۰] را برداشت ناگهان او را با چشمانی گشوده یافت، سپس بسوی پدرش دوید وفریادزد: برادرم زنده شد! برادرم زنده‌شد! حضرت فرمود: آری فرزندان رسول در آن جهان اینچنین توانند بود.

ومی‌گویند: پس‌ازاسماعیل فرزند اومحمدبن اسماعیل امام است ودورهٔ هفتگانهٔ امامت بدوختم میشود وسپس امامت امامان مستورکه خود مخفیانه دربلاد میگردند وداعیان و مبلغان خودرا آشکار میسازند آغاز می‌شود زیرا زمین هرگز نباید ازامام حی قائم خالی باشد؛ واین امام یاظاهر ومکشوف است ویا باطن و مستور، اگر امام ظاهر باشد جایز است که حجتان وداعیان اومستور و پنهان باشند واگر امام مستور باشد باید داعیان وحجتان اوظاهر باشند[۶۱]

درکتب شیعه نوشته‌اندکه حضرت صادق علیه‌السلام اسماعیل را بسیار دوست میداشت وهنگام وفاتش بسیار اندوهناك شد وپابرهنه بدنبال جنازهٔ اوروان گشت و چندبار فرمان داد تاجنازه را برزمین گذارند وبچهرهٔ اومی‌نگریست وهمین سبب شدکه فرقه‌ای اورا امام دانستند وگفتند امامت ازاو بفرزندش محمد انتقال یافته[۶۲] وبرای تأیید گفتارخود استدلال می‌کنندکه حضرت پس‌از وفات اسماعیل فرمود: «مابدیٰ‌لله فی‌شیئ‌ءکمابدیٰ‌له‌فی‌اسمعیل ابنی».

۶۰- درعربی ملاءة.

۶۱- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۳۳۰.

۶۲- شیخ عباس قمی، سفینةالبحار، ج۱ ص ۶۵۷.

حدیث‌فوق‌را شیعهٔ امامیه ازاحادیث موضوعه می‌دانند وبدان توجهی نمیکنند زیرا حضرت در زمان حیات اسماعیل بامامت فرزند دیگرش امام‌موسی علیه‌السلام تصریح‌کرده است وبداء درصورتی تحقق می‌یافت که اسماعیل درزمان حیاتش پس‌از پدرامام می‌بود وتعیین شدن موسی‌علیه‌السلام برای امامت موضوع بداء رانفی می کند.

واز شیخ مفید رضوان‌الله علیه نقل شده است‌که مراد ازبداء آنست‌که خداوند کشته‌شدن را ازو دور ساخت. واز حضرت صادق علیه‌السلام روایت شده‌که فرمود: خداوند دوبار کشته شدن را براسماعیل‌مقدرکرده بود سپس ازخدا خواستم تا آنرارفع کند وخداهم بالطف خود آنرا رفع‌کرد.

واخباری هم درذم او نقل شده است از جمله شیخ‌صدوق‌رحمه‌الله روایت کرده است‌که حضرت‌صادق فرمود «انه‌عاصٍ عاصٍ لایشبه احدأمن آبائی». ونیز روایت‌شده است که اورا در حال شرب خمر دیدند سپس شکایت برپدرش بردند حضرت فرمود فرزندم بشیطانی دچار شده است که بصورت او درمی‌آید.

برخی از راویان این روایات را رد کرده‌اند و برخی دیگر معتقدند منشأ این روایات آنست که اسماعیل بن صادق بااسماعیل‌بن کاظم مشتبه شده است[۶۳].

اسماعیلیان گویند اگرچه اسماعیل در زمـان حیات پدرش از دنیا رفت ولی امامت درفرزند اومحمدبن‌اسماعیل مستقر است زیرا حضرت صادق فرمود: «ان‌البدء والمشیئةلله‌فی کل‌شیء الافی الامامة فلابداة فیها» وحضرت‌فرزند دیگرخود موسی(ع) را امام مستودع قرارداده تاوصی‌محمدبن‌اسماعیل باشد[۶۴] وآیت «فمستقرومستودع» بدین منظور اشارتست[۶۵].

ونیزگویند: اسماعیل پس‌ازامام شدنش مدت‌کوتاهی زنده بود و هنگام مرگ رازهای امامت را بفرزندش محمد سپرد و درین موقع موسی(ع) نزد پدر آمد وگفت امامت‌را پس‌ازبرادرم بمن واگذارکن. حضرت پاسخ داد: «اکظم یاموسی»[۶۶].

۶۳ـ مامقانی، تنقیح‌المقال فی‌احوال‌الرجال، ج ۱ ص ۱۳۱.
۶۴ـ جعفربن‌منصور، اسرارالنطقا، ص ۸۱ و ۹۵.
۶۵ـ جوینی، تاریخ جهانگشای، ج ۳ص۸۶، و آیه مذکور آیهٔ ۹۸ ازسورهٔ انعام است.
۶۶ـ عبدالله‌المرتضی، الفلک‌الدوار، ص ۱۲۵

حضرت صادق علیه‌السلام موسی (ع) را بظاهر امام ساخت تاامر محمدبن‌اسماعیل بردشمنان پوشیده بماند وامام مستقر حقیقی محمد است که پنهانی مردم را بمذهب دعوت می‌کند[۶۷] و سخن خودرا بدین تأیید می‌کنند که اسماعیل ازدوسو بفاطمهٔ زهرا علیها‌السلام دختر پیغمبر منسوب است، زیرا مادرش با دو واسطه بعلی بن ابی‌طالب می‌پیوندد وحال آنکه مادر دیگر فرزندانش کنیز (ام‌ولد) بوده است[۶۸].

ابویعقوب‌سجستانی دررسالهٔ تحفةالمستجیبین گوید: امامت بمحمدبن‌اسماعیل که رسید مرتبهٔ امامت بمرتبهٔ قائمیت ارتقاء می‌یابد[۶۹]. و ناصرخسرو گوید... و این حال دلیلست برآنك ازپس امامان هفتگانه خلیفتان قائم که نفخ صور روحانی بدیشان باشد نیزهفت باشد[۷۰].

چنانکه گفتیم ازاسماعیل ببعد امامان اسماعیلیه مستور و پنهان بوده‌اند. ابوالمعالی حاتم‌بن‌عمران‌بن زهره متوفی ۴۹۷ درآغاز رسالةالاصول والاحکام نخست براسماعیل وسپس برامامانی‌که ازچشمان حاسدان و مطرودان پنهان‌اند درود می‌فرستد، ودرمیان رساله محمدبن‌اسماعیل‌را اول الکهف والاستتار می‌خواند وگوید پس از اوسه‌تن امام‌مستور برخاستند وداعیان وحجتان ومبشران خودرا بیمن ومغرب وهمه اقطارشرق فرستادند تامردم را بسوی او بخوانند و از آنانند: عبدالله‌بن‌مبارك و عبدالله‌بن‌حمدان وعبدالله‌بن‌میمون وعبدالله‌بن‌سعیدبن‌الحسین[۷۱]

قاضی‌نعمان‌بن حیون‌مغربی متوفی۳۶۳ نیز دررسالهٔ مذهبه خود اشاره‌بدین‌سه تن می‌کند وپس ازآن ازچهارتن بنام الاحدث والمختلس واخاالمختلس والقداح یاد می‌کند وسپس‌گوید: حضرت‌صادق‌علیه‌السلام‌که فرمود: «تمام‌امرنا بسبعة‌ثلاثة‌منا و الاربعة‌من‌غیرنا» مراد همین هفت‌تن‌اند[۷۲].

درکتاب دستورالمنجمین آمده است‌که ائمهٔ‌ثلثه‌که مستور وممتحن وصابرند

۶۷- داعی‌ادریس، زهرةالمعانی، ص ۴۷ و ۴۹.

۶۸- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص۱۵.

۶۹- خمس رسائل اسماعیلیه، ص ۱۵۳

۷۰- ناصرخسرو، خوان‌الاخوان، ص ۱۸۱

۷۱- خمس رسائل اسماعیلیه، صفحه‌های ۱۰۰ و۱۰۷ و۱۲۰

۷۲- خمس رسائل اسماعیلیه، ص۷۲

درکتاب خدای‌تعالی، رضی ووفی وتقی رضوان‌الله‌علیهن می‌باشند[۷۳].

این دوره یعنی دورهٔ امامان‌مستور راکه می‌توان دورهٔ فترت نامید امامان از ترس عباسیان پنهان بوده‌اند ودرکتب اسماعیلیه بطورمبهم ومختلف ذکر شده وخود گویند امامانی که در افریقا ظهور کردند و بتأسیس حکومتی در مصر پرداختند که دررأس آنان عبیدالله‌مهدی قرارداشت ازنسل علی‌وفاطمه‌اند ووارثان شرعی وصایتی هستندکه پیغمبر دربارهٔ علی‌کرد. حتی‌قاضی‌نعمان سابق‌الذکر دریکی ازکتب خودکه خواسته‌است تاریخ دعوت فاطمیان‌را ازآغاز نقل‌کند نخست ازدعوت ابن‌حوشب در یمن در نیمهٔ دوم ازقرن سوم، وسپس ازحرکت ابوعبدالله‌شیعی درمغرب یاد میکند و آنگاه بذکر قیام عبیدالله‌المهدی موسس دولت فاطمیان ۲۹۷ می‌پردازد[۷۴] ولی از پیوستن عبدالله بامام‌جعفرصادق علیه‌السلام چیزی ذکر نمی‌کند.

ابن‌خلدون‌آنگاه که دربارهٔ اسماعیل‌بحث می‌کندگوید: محمدبن اسماعیل‌که ملقب به محمد مکتوم است نخستین‌تن از امامان مستور می‌باشد. پس ازو پسرش جعفربن محمدبن اسماعیل، وسپس‌محمدبن جعفربن محمدبن‌اسماعیل ملقب بحبیب که آخرین‌تن ازامامان مستور است بامامت رسیده‌اند، وعبیدالله مهدی‌که درمغرب قیام کرد وخلفای فاطمی بدو منسوب‌اند فرزند همین محمد حبیب می‌باشد[۷۵] ومقریزی هم همین را تأییدکرده است[۷۶]. برخی ازاسماعیلیان با تبارنامهٔ زیرنسبت خلفای مصررا به‌محمدبن اسماعیل میرسانند. ۱ـ محمدبن اسماعیل. ۲ـ عبدالله وفی. ۳ـ احمد تقی. ۴ـ حسین رضی. ۵ـ محمد مهدی‌که همان عبیدالله است[۷۷].

واما دشمنان آنان نسبت خلفای فاطمی رابه عبدالله‌بن میمون‌القداح میرسانند و او را مردی مجوسی واهوازی می‌دانند و در کتب شیعه و سنی فارسی و عربی این

۷۳ـ حواشی‌و اضافات مرحوم محمدقزوینی برجلدسوم تاریخ جهانگشای جوینی، ص ۵۶-۳.

۷۴ـ افتتاح الدعوة نسخهٔ خطی دانشگاه‌قاهره،شماره ب۱۷۶۶۵. (نگارنده‌ازکتاب نظم الفاطمیین و رسومهم فی‌مصر ،جلداول صفحه۵۳ این‌قسمت رانقل میکند واین‌نسخهٔ خطی را خود ندیده است).

۷۵ـ ابن‌خلدون، مقدمه، ص۱۶۸.

۷۶ـ مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۱۸

۷۷ـ عارف تامر، فروع‌الشجرة الاسماعیلیة الامامیة، ص ۵۸۲

موضوح با آب وتاب کامل نقل شده است وما دربارهٔ عبدالله‌بن میمون‌القداح بحثی مستوفی خواهیم کرد.

برخی خواسته‌اند میان دوقول یعنی انتساب فاطمیان به محمدبن اسماعیل‌بن جعفر وعبدالله‌بن میمون‌القداح جمع کنند ازآن جمله‌اند: *Mamour* مورخ هندی که معتقد است محمدبن‌اسماعیل‌همان عبدالله‌بن میمون است که برای‌اینکه پنهان‌بماند‌این اسم‌رابرای‌خود برگزیده وشغل کحالی راهم‌انتخاب کرده است برای‌آنکه‌با بیشترمردم درارتباط باشد. ودیگری *B. Lewis* مستشرق انگلیسی‌است‌که باستناد برخی‌ازنصوص اسماعیلیه‌بدین نتیجه رسیده است‌که درعهد استتار دو نوع ائمه وجود داشته‌اند:

۱ـ ائمه حقیقی‌که منتسب به‌محمدبن اسماعیل‌اند ودربرخی از کتب اسماعیلی الائمة‌المستقرین خوانده شده‌اند.

۲ـ ائمهٔ ظاهری که داعیان ائمهٔ حقیقی بوده‌اند و منتسب به میمون القداح می‌باشند و الائمة المستودعین نام دارند[۷۸].

احتمال اینکه محمدبن اسماعیل همان‌عبدالله‌بن میمون‌القداح باشد درقدماهم بوده چنانکه شمس‌الدین‌سخاوی‌متوفی ۹۰۲ درکتاب خود چنین گوید:

سمعانی در کتاب الانساب در ذیل کلمهٔ «قداحی» گوید: پس از مرگ اسماعیل عبدالله‌بن میمون القداح ادعا کرد‌که فرزند اوبوده است ولی ابن‌اثیر این ادعارا رد کرده است باینکه اسماعیل درهنگام زنده بودن پدرش وفات یافته پس چگونه ممکن است باوجود پدر اسماعیل قداح ادعا کند که پسر اسماعیل بوده است[۷۹].

درغالب کتب اهل‌سنت وجماعت اورا ازدعاة اسماعیلیه ونسبت اورا عبدالله‌بن میمون‌بن دیصان واصل اورا ایرانی واز اهل اهواز نگاشته‌اند وقداح را کحال یعنی چشم پزشك تفسیر کرده‌اند، وآنچه‌راکه درباب مبادی امراسماعیلیه وتأسیس دعوت ایشان بتوسط عبدالله‌بن میمون وطعن درانساب ومذاهب وعقائد ایشان نوشته‌اند بلا واسطه یا مع‌الواسطه از دو مأخذ استفاده کرده‌اند یکی از ابوعبدالله محمدبن علی‌بن رزام طائی کوفی که ابن‌الندیم صاحب‌الفهرست گفتار خود را دربارهٔ اسماعیلیه از کتابی نقل می‌کند که‌این‌ابوعبدالله‌بن‌رزام‌در ردبراسماعیلیه‌نوشته‌است‌وخودابن‌الندیم

۷۸ـ حواشی اتعاظ الحنفا از دکتر جمال‌الدین الشیال، ص ۴۲.

۷۹ـ سخاوی، الاعلان بالتوبیخ لمن ذم‌التاریخ، ص ۸.

اعتمادی بگفته‌های ابن‌رزام‌ندارد وبا ادای جمله «وانا ابرأ من‌العهدة‌فی الصدق عنه‌و الکذب‌فیه» مسئولیت را از عهدهٔ خود برداشته است[۸۰]؛ و دیگری محمدبن علی‌بن الحسین‌م ملقب به‌شریف اخومحسن. مقریزی دراتعاظ‌الحنفا عین مطالب الفهرست را با جزئی اختلاف ذکر می‌کند وگفتار خودرا ازکتابی نقل می‌کندکه مشتمل بربیست واند دفتر بوده درباب مبادی اسماعیلیه وطعن درانساب آنان. وآن‌را همین شریف اخومحسن نوشته است[۸۱]، وگویا مأخذ این شخص هم همان ابوعبدالله‌بن رزام باشد که مسعودی‌متوفی۳۴۵ نام اورا از جملهٔ کسانی ذکر کرده است که رد براسماعیلیه نوشته‌اند، وسپس‌گویدگفتار کسانی‌که رد براین‌گروه نوشته‌اند باهم مطابقت ندارد و هیچ یك را خود آنان قبول ندارند ومن فقط نقل قول می‌کنم[۸۲]

ازگفته مسعودم وهم‌چنین ابن‌الندیم‌که مسئولیت را ازعهدهٔ خود برداشته‌اند ومقریزی‌که عین‌گفتهٔ ابن‌الندیم را نقل‌کرده‌است آشکار میشود که داستان عبدالله‌بن میمون‌القداح تاچه اندازه می‌تواند مقرون بصحت باشد ودر گفته‌های کسانی که این داستان را حکایت کرده‌اند آنقدر اغلاط و اختلاف تاریخی و هم‌چنین غرض ورزی دیده می‌شودکه شکی باقی نمی‌گذارد که‌این گفتارها ساختگی وافترا وتهمت محض است ومنشاء آن یکی بغض ذاتی متعصبان اهل سنت وشیعه ودیگری تحریك خلفای بنی‌عباس بوده است.

* * *

ما اکنون آنچه‌را که مقریزی درین باب ازشریف اخو محسن نقل کرده است ذکر می‌کنیم:

«این قوم از فرزندان دیصان ثنوی‌اند که مذهب ثنویه بدو منسوب است، پیروان این مذهب بدو آفریدگار عقیده دارند: آفریدگار نور و آفریدگار ظلمت. این دیصان را فرزندی بودکه اورا میمون‌القداح می‌خوندند و از غلاة بشمار میرفته وفرقهٔ میمونیه بدومنسوب هستند. میمون فرزندی داشت موسوم بعبدالله که از پدر ناپاك‌تر ومکارتر بود، حیله‌ها ونیرنگ‌هائی برای نابودی اسلام ساخت و خود برهمه

۸۰- ابن‌الندیم، الفهرست، ص ۲۶۵

۸۱- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۲۷

۸۲- مسعودی، التنبیه‌والاشراف، ص ۳۴۳

ادیان و مذاهب وعلوم مربوط بآنها آگاه بود وبرای دعوت وتبلیغ هفت مرتبه قرار داده بود، ومردم را از مرتبه‌ای بمرتبهٔ دیگر می‌کشانید، وبآخرین مرتبه که آنان را میرسانید از هردینی منصرفشان می‌ساخت و آنان را به تعطیل و اباحه سوق میداد بطوری که امیدثواب وبیم‌عقاب ازآنان زائل میشد. عبدالله‌بن میمون باطناً می‌خواست که فریب خوردگان را بکیش خود درآورد وبا مکرو نیرنگ از اموالشان استمداد کند، ولی ظاهراً آنان را بسوی امامی از اهل بیت پیغمبر یعنی محمدبن اسماعیل‌بن جعفرالصادق می‌خواند تا بدین حیلت مردم را بگرد خود در آورد. نخست میخواسته است خودرا پیمبر بخواند ولی توفیق نیافته‌است، اواهل یکی ازنواحی اهواز موسوم بقورج (= کوره) عباس‌بود، سپس‌بعسکرمکرم‌آمدوساکن‌ساباط ابی‌نوح گردید ومالی گردآورد وداعیانی‌باطراف پراکند وتعطیل واباحه ومکروفریب‌را ازخودآشکار ساخت تاآنکه شیعیان و معتزلیان براو شوریدند و بخانه‌اش ریختند. او بایك تن از یارانش موسوم بحسین‌اهوازی‌که مدعی بود ازفرزندان عقیل‌بن ابی‌طالب‌است ببصره گریخت، وواقعهٔ اوشهرت یافت، و عسکریان درجستجوی اوبرآمدند؛ ناچار اوبا حسین اهوازی به‌سلمیه ازنواحی شام فرارکرد تاخودرا مخفی‌سازد. درآنجا دارای فرزندی شد واورا احمد نام نهاد واین احمد پس از مرگ عبداللدبن میمون امر دعوت را دنبال کرد و حسین اهوازی‌را برای دعوت بعراق فرستاد. حسین درکوفه بحمدان‌بن‌الاشعث معروف بقرمط برخورد واورا بمذهب خویش خواند، حمدان پذیرفت وخوددرآنجا بامر دعوت مشغول شد و قرامطه بدو منسوب می‌باشند. احمدبن عبدالله‌بن میمون القداح را دو فرزند بود حسین و محمد (معروف بابوشلعلع). پس از وفات احمد، حسین و پس از حسین محمد، بامر دعوت اشتغال جستند وحسین را فرزندی بود موسوم بسعیدکه امر دعوت بدورسید. محمد دوتن را برای دعوت بمغرب فرستاد یکی بوعبدالله حسین‌بن احمدبن‌محمد ودیگری برادرش‌ابوالعباس محمدبن احمدبن محمد، این دو، برقبیله‌ای ازبربرفرود آمدند وآنان‌را بفرمان خود در آوردند وسپس شهرتشان در سلمیه فزونی گرفت و املاك زیادی بدست آوردند. سلطان ازکارشان‌آگاه گشت و بدنبالشان کس فرستاد، سعید از سلمیه بسوی مغرب گریخت و برعیسی‌نوشری والی‌مصر وارد شد. سلطان مطلع‌شد وبنوشری‌نوشت تا اوراگرفتار سازد، نامهٔ سلطان درمجلس ابن‌المدبر که ازدوستان سعید بود خوانده شد و اوسعیدرا ازاین امر آگاه ساخت، و سعیدهم از

آنجابسوی‌اسکندریه گریخت. نوشری‌بوالی‌اسکندریه علی‌بن‌وهسودان که مردی دیلمی بود نوشت تا سعید را ببند آورد. سعید پس از آنکه بدست ابن وهسودان گرفتار شد حیله‌ای بکار برد وباوگفت: من مردی ازخاندان رسول خدا هستم. علی‌بن وهسودان برو دلسوزی‌کرد ورهایش ساخت و او بصورت بازرگانان بسجلماسه رفت و بخدمت والی آنجا در آمد و معتضد آگاه‌گشت و فرمان داد تا والی سجلماسه او رابگیرد، نخست سرپیچی کرد و برای دومین بار او را محبوس ساخت. این خبر بابوعبدالله داعی‌که بابرادرش به‌قبیلهٔ بربر آمده بودند رسید، ازبربر بسجلماسه رفت و والی‌آنجا راکشت وسعید رارها ساخت وسپس این‌سعید امیروفرمان رواگردید وخودرا عبیدالله خواند و مکنی بابومحمد و ملقب بمهدی گشت، و او را امام علوی از نسل محمدبن اسماعیل‌بن جعفرصادق خواندند. دیری نگذشت که ابوعبدالله داعی را کشت وبربر را بتصرف آورد و خاندان بنوالاغلب را که والیان مغرب بودند برانداخت. پس عبیدالله که ملقب بمهدی است همان سعیدبن الحسین‌بن احمدبن عبداللّه‌بن میمون القداح‌بن دیصان ثنوی اهوازی است واصل همه آنان از مجوس بوده است».[۸۳]

افسانه بودن این داستان رابرای اولین‌بار مرحوم قزوینی رحمةالله علیه مبرهن داشته است وحتی ادوارد برون هم در تاریخ ادبی ایران مبدءِ اسماعیلیه را مطابق با داستان ذکرشده نقل می‌کند وما آنرا قبلاً ذکرکردیم. مرحوم قزوینی هنگام تصحیح جلد سوم تاریخ جهانگشای جوینی باین عبارت که رسیده‌اند: «در میان ایشان یعنی اسماعیلیان داعیان خاستند که یکی از ایشان میمون‌قداح بود و پسر او عبداللّه‌بن میمون»[۸۴] در حاشیهٔ یکی از نسخ فصلی را مشاهده کرده‌اند که بقلم یکی از افاضل ومطلعین شیعهٔ امامیه موسوم بعبدالنبی قزوینی بوده است لذا ایشان آن‌فصل‌را عیناً در حواشی وملاحظات کتاب نقل‌کرده‌اند وسپس ملاحظات خود را برآن افزوده‌اند و آن فصل این است:

«این نسبت بعبدالله‌بن میمون وپدر او کذب صریح است زیرا که علمای شیعهٔ امامیه چنانکه اهل سنت و جماعت بیزارند از اسماعیلیه وتکفیر و تضلیل و تفسیق ایشان می‌نمایند علمای شیعه رضوان‌الله علیهم نیز بدان دستورند و منکر ایشان و

۸۳- اتعاظ‌الحنفا، ص۳۳
۸۴- جوینی، تاریخ جهانگشای، ج۳ ص۱۵۲

منتسبان بایشانند وعظمای امامیه که کتب رجال نوشته‌اند ازبرای استعلام احوال رواة و تصحیح و تضعیف اسانید اخبار باکمال تتبع و استفراغ جهد در آن باب هیچ یك ازیشان عبداللهبن میمون و پدر اورا بامر مذکور نسبت نداده‌اند. بلی، شیخ کشی از بعضی ازعلمای امامیه نقل کرده‌است که ابوعبدالله را بتزید نسبت می‌داده‌است و نقل شیخ کشی با اینکه درسند نقل ضعف تحقق دارد با توثیق نجاشی معارضه نمی‌کند و ایضاً آنچه ازکتب رجال امامیه رضوان‌الله علیهم معلوم میشود اینست که عبدالله بعد از زمان امام جعفرصادق علیه‌السلام نمانده بوده است پس چگونه از دعاة اسماعیلیه می‌تواند بود ومی‌شاید که عبداللهبن میمون قداح مذکور وپدر اوغیر عبداللهبن‌میمون قداح وپدراو درکتب رجال امامیه واسانید احادیث ایشان مذکورند باشند واللهیعلم. عبدالنبی قزوینی ایده‌الله».

مرحوم قزوینی حق‌را باین محشی فاضل داده‌اند بابیانی که خلاصهٔ آن اینست که:

«درکتب رجال شیعه بدون استثنا عبدالله میمون قداح‌را ازجمله اصحاب امام جعفر صادق علیه‌السلام شمرده‌اند و نسبت او را عبداللهبن میمون‌بن الاسود القداح المکی اهل مکه از موالی بنی مخزوم ضبط کرده وگفته‌اند وی تیرگرو تیرتراش بوده وباین مناسبت بقداح معروف شده. اسماعیلیان نیز او را از اصحاب امام جعفر صادق علیه‌السلام می‌شمرند ولی چون بدلائل قطعی از کتب رجال ثابت شده که عبداللهبن میمون قداح ازشیعیان خالص‌است پس دعوی آنان بی‌اساس می‌باشد وشاید این دعوی راکرده‌اند تابمذهب خود آبروئی بدهند وازقرائن قویه برتأیید این احتمال آنکه قدماء مورخین ومؤلفین ملل ونحل که درحدود ۳۰۰ هجری میزیسته‌اند هیچا ز وی ذکری نکرده‌اند پس معلوم میشود تاآنوقت افسانهٔ عبداللهبن میمون اختراع‌نشده بوده است. و احتمال محشی مذکور یعنی عبدالنبی قزوینی که این عبدالله میمون (داعی‌اسماعیلی) غیرعبدالله میمون مذکور درکتب شیعیان باشد خیلی بعیداست زیرا لازم آید درآن واحد دوعبداللهبن میمون قداح ازاصحاب امام جعفرصادق عیله‌السلام باشند یکی شیعی امامی و دیگری داعی اسماعیل. نتیجه‌آنکه دشمنان اینان از روی تعصب وتحریك خلفای عباسی این‌داستان‌را برای‌آنان ساخته‌اند چه‌آنکه پیش از ۳۰۰ هجری این داستان نبوده‌است. سپس ازگفته ابوعبداللهبن رزام طائی که خود دشمن

آنان بوده پیدا شده‌است وناقلین آن هم مسؤلیت را ازعهدهٔ خودشان بیرون کرده‌اند واختلافات واغلاط تاریخی که دراین داستان موجوداست این موضوع را کاملاً تأیید می‌کند»[۸۵]

این بود خلاصهٔ آنچه که مرحوم قزوینی اظهار داشته است و پس از او کسی درین باب مطلب تازه‌ای نیاورده و جملهٔ معروف «ماترك‌الاول للاخرشیئا» درین جا مصداق پیدا می‌کند.

خلفای بنی‌عباس می‌کوشیدندکه نسبت خلفای فاطمی مصر را بمردی مجوسی اهوازی برسانند وخود بااتکاء به نسبت و نژادشان مالك الرقاب بلارقیب باشند. درین‌جا سزاوارست ذکر کنیم که بزرگان دین و دانش بالیدن به پدران و افتخار به نیاکان را زشت می‌شمرده‌اند ومی‌گفتند مرد باید خود دارای هنروبزرگواری باشد و بدان افتخار ومباهات کند و ضرب‌المثلهای «اغنانی‌ادبی عن‌نسبی» و «نعم النسب الادب» این موضوع را تأیید می‌کند و نیز آنانکه می‌خواسته‌اند بزرگی را ازنیاکان خود بخود بپیوندند عظامی خوانده شده‌اند یعنی کسی‌که به عظام واستخوانهای پوسیدهٔ پدرانش بخواهد خودرا بزرگ کند، ودربرابر مردان هنرمند و دانشوری‌که خود مایهٔ بزرگی خود بوده‌اند عصامی نامیده شده‌اند بگفته شاعر:

نفس عصام سودت عصاما و علمته الکر الاقداما[۸۶]

پیغمبر اسلام نیز شرافت وبزرگواری را در تقوی و علم قرار داده وحتی خود مایل نبودکه نسبت اورا برشمارند و می‌فرمود نسبت مرا از عدنان فراتر مبرید، و سلمان فارسی راکه از لحاظ اصل و نژاد و زبان بااو متفاوت بود از خانوادهٔ خود محسوب داشت وفرمود «السلمان منا اهل‌البیت» بگفته ناصرخسرو:

قصهٔ سلمان شنیدستی وقول مصطفی کوزاهل‌البیت چون‌شد بازبان پهلوی[۸۷]

وشاعران هم بیشتر بهنر ودانش خود بالیده‌اند وبه تبار خود اعتنا واتکائی نداشته‌اند

۸۵- نقل باختصار از حواشی واضافات جلد سوم تاریخ جهانگشای جوینی، ص۳۱۲ بقلم مرحوم قزوینی.

۸۶- میدانی، مجمع‌الامثال، ص۶۷۱. اسامة‌بن‌منقذ گفته‌است: (کتاب‌الاعتبار صفحهٔ ۵)
فصار الی مودتك انتسابی وان کنت العظامی العصامی

۸۷- ناصرخسرو، دیوان، ص۴۶۲

چنانکه متنبی شاعر عرب گوید:

لابقومی شرفت بل شرفوا بی   و بنفسی فخرت لابجدودی[۸۸]

ونیز ناصرخسرو گوید:

گر تو به تبار فخر داری   من مفخر گوهر تبارم[۸۹]

امر نسب فقط در شاهان و خلفا اهمیت داشته است. در قرن سوم و چهارم سلاطین ومدعیان سلطنت ایران هریك بنوعی نسبت خودرا بشاهان قدیم میرساندند تا وانمود سازندکه آن‌حق خدائی وفرهٔ ایزدی‌که مطابق روایات دینی وداستانهای‌کهن برای شاهان باستانی بوده، بوسیلهٔ توارث بآنان منتقل شده است. مثلاً یعقوب لیث نسبت‌خودرا بساسانیان میرسانید سامانیان‌مدعی‌بودند که نسبت‌ایشان‌ببهرام‌چوبین‌وازو بمنوچهر پادشاه پیشدادی میرسد.

پسران بویهٔ ماهیگیر چون بامارت وسلطنت رسیدند بجعل نسبت‌نامه‌ای برای خود ناگزیر شدند ونژاد خویش را ببهرام گور رسانیدند، وکار بجائی‌کشیده بودکه غلامان نوخاسته ترك هم بجعل نسبت برای خود مبادرت میکردند. مثلاً آل‌سبکتکین نسبت خود را بیزدگرد شهریار میرسانیدند و سلجوقیان مدعی بودند که نژادشان بافراسیاب می‌کشد و حتی جعل این نسب نامه‌ها مورد اعتراض برخی از محققان آن عصر مانند ابوریحان قرارگرفته است[۹۰].

خلفاهم‌که بستگی به‌خاندان پیغمبر داشتند خود را وارث آن حقی می‌دانستند که خداوند برسول داده، یعنی او را درروی زمین جانشین خود قرار داده است بمفاد آیـهٔ شریفهٔ : یا داود انا جعلناك خلیفة فی‌الارض فاحکم بین‌الناس بالحق ولا تتبع الهوی. . . [۹۱] خلفای بنی‌عباس‌وپیروان آنان می‌خواستندکه این حق، یعنی‌جانشینی خداوند منحصر بآنان باشد و خود را همان صاحبان امری می دانستند که در قرآن آمده است: یاایهاالذین امنوا اطیعوا الله واطیعواالرسول واولی الامرمنکم[۹۲].

پس‌ازآنکه فاطمیان در مصر بخلافت رسیدند تشکیلات منظم تبلیغاتی ترتیب

۸۸- عکبری، شرح دیوان متنبی، ج۱ ص۲۲۳

۸۹- ناصرخسرو، دیوان، ص۲۸۷

۹۰- صفا ـ ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱ ص ۱۹۱

۹۱- سورهٔ ص آیهٔ ۲۵   ۹۲- سورهٔ‌نساء آیهٔ ۶۲

دادند وداعیان ومبلغان باطراف عالم فرستادند، و جنایات و فجایع برخی از خلفای عباسی را بمردم نمایاندند، وبنیان روحانیت ومعنویت آنان را متزلزل کردند. خلفای عباسی برای جبران این شکست درصدد چاره برآمدند و به دو امر متوسل گردیدند: یکی آنکه آنان نسبت را به پیغمبر انکار کردند وبه مردی مجوسی اهوازی رسانیدند. و دیگر آنکه اعمال زشت و نکوهیده بـآنان نسبت دادند تا اذهان مردم تدریجاً دربارهٔ خلفای مصرمشوب گردد، وفقط خلفای بغداد را ظل‌الله وجانشین خدا بخوانندوحاصل دست رنج هزاران مردم که در اقصی نقاط خراسان ودیگر نقاط زندگی می‌کردند فقط ببغداد سرازیر گردد، و در مجلس عیش و عشرت این برگزیدگان خلقت صرف شود، ونمایندگان آنان هرگونه تعدی برجان ومال وناموس مردم که بخواهند بکنند.

خلاصه آنکه چنین خلافتی که درسایهٔ آن زرو زور آنان محفوظ می‌ماند باید بلامـزاحم و بدون رقیب باشد، و برای تحقق این منظور بهرگونـه عملی متوسل می‌شدند. گاه بشاعری می‌گفتند که شعر خود راکه در مدح مخالفان ماگفته‌ای انکار کن، و گاه شهادتنامه ترتیب میدادند و نسبت مخالفان خود را بزندیقان و ملحدان میرساندند، و دانشمندان را مجبور مـی‌ساختند که شهادت‌نامه را تصدیق کنند و از مخالفان‌آنان بیزاری جویند، واگرکسی درین امرسستی می‌کرد ویا مخالفت می‌نمود او را متهم به بی‌دینی و الحاد می‌کردند وازحق حیات محرومش می‌ساختند چنانکه امامان بزرگوار ما را به‌بهانه‌هائی مسموم ومقتول ساختند.

بسیاری از شیعیان و فرزندان پیغمبر که مخالفت با فجایع و جنایات خلفـا می‌کردند بعنوان «رافضی» نابود شدند چنانکه ابن‌رومی گوید:

لـکن اوان للنبی محمد قتیل زکی بالدما مضرج

در صفحهٔ ۸۵ کتاب‌النقض نام رافضیانی که باتهام الحادوملحدی پاره‌پاره یا بدار آویخته شده‌اند ذکر شده است. و بسیاری هم بناگزیر دست ازخانـه و کسان خود شستند وبکوههای‌بلند وقلعه‌های استوارپناهنده‌شدند، چنانکه‌ناصرخسرو گوید:

در بـلـخ ایمنند زهـر شری می‌خوار ودزد ولوطی وزن باره
ور دوستار آل رسولی تـو چون من‌زخان ومان‌شوی‌آواره[۹۳]

۹۳- ناصرخسرو دیوان، ص ۳۸۶

همین کوه‌نشینان بودندکه چهرهٔ حقیقی خلفا وامرا وحکام‌را بمردم می‌نمودند وآنان را بدفاع ازحق خود تشویق می‌کردند.

سلطان‌جلال‌الدین ملك‌شاه سلجوقی درضمن‌نامه‌ای به‌حسن صباح می‌نویسد: «... و برخلفای عباسی که خلفای اهل اسلام‌اند و قوام ملك وملت ونظام دین و دولت بریشان مستحکم، طعن می‌کنی. باید ازین ضلالت بیرون روی... »، و حسن دراین باب بسلطان چنین جواب میدهد:

«... آمدیم برسر این سخن‌که من واتباع من بربنی‌عباس طعن‌کرده‌ایم. هرکس که مسلمان باشد وبردین و ملت آگاه باشد چگونه طعن و تشنیع نکند برقومی‌که بدایت ونهایت ایشان بر تزویر وتلبیس وفسق وفجور وفساد بوده و هست و خواهد بود، هرچندکه واقعات واحوال وافعال ایشان برهمه جهان پوشیده نباشد اما برسبیل اجمال می‌گویم تا مرا برحضرت سلطان حجت باشد. اول ازکار ابومسلم درآئیم‌که آن‌چنان مردی‌که چندان‌کوشش نمود وزحمت اختیارکرد تا دست استیلای ظلمهٔ بنی‌مروان از هرق‌دماء واخذاموال مسلمانان‌کوتاه‌گردانید ولعنت‌که لایق حال ایشان بود برخاندان پاك‌پیغمبر میکردند وظلم ازجهان‌برانداخت وبعدل وانصاف‌بیاراست؛ با او چگونه غدری‌کردند وخون او بریختند وچندین هزار اولاد پاك پیغمبر صلی‌الله علیه وآله در اطراف واکناف شهیدکردند، وجمعی‌منزوی‌که در گوشه‌ها و ویرانه‌ها بماندند خودرا ازلباس سیادت بیرون‌کشیدند تاجان بیرون انداختند ونشدند ونیستند که بشرب‌مدام وزنا واغلام مشغول بودند[۹۴]. ودرین روزگار فساد ایشان بجائی رسید که هرون راکه اعلم وافضل ایشان بود دوخواهر بود یکی را در مجلس شراب باخود حاضر میکرد وندمای خودرا درآن مجلس ازدخول منع نمیکرد تا جعفربحیی‌که یکی از مقیمان مجلس او بود با خواهر او فسادکرد و او را از وی پسری شد وپسر را از هرون پنهان داشتند تاآن‌سال‌که هرون‌بحج‌شد پسررا آنجابدید جعفر راهمانجا بکشت، و خواهر دیگر «محسنه»، نام خردتر بود ودر حسن و جمال بکمال، هرون اورا بخود نزدیك‌کرد و میان ایشان فساد واقع شد و لطیفه مشهور است‌که بعد از وفات هرون امین‌که پسر اوبود این محسنه راکه عمهٔ اوبود بااو فسادکرد. تصور امین آن‌بودکه

۹۴ـ یعنی خلفای عباسی.

محسنه بکر باشد، نبود. امین پرسید که یاعمه، تابکر نبودی، چه حالتست؟ محسنه در جواب امین گفت: پدرت در بغداد کرابکر گذاشته که مراخواست بگذاشتن؟ دیگر بزرگی‌را چون ابوحنیفهٔ کوفی که او درارکان مسلمانی رکنی‌بود بفرمود تاصد تازیانه بزدند[۹۵]. وچون منصور حلاج مقتدائی‌را بردار کشیدند[۹۶]. واگراز کردار واعمال ایشان برشمارند عمر آدمی بدان نرسد. اینتان خلفای راشدین، واینتان ارکان مسلمانی، که قوام ملك وملت و نظام دین ودولت بدیشان است. اگر من یاغیری ایشان را طعن کنیم یا دریشان عاصی شویم انصاف باید دادکه حق‌باشد یا باطل...»[۹۷]

***

تصور نرودکه مامیخواهیم عباسیان رانکوهش وفاطمیان را ستایش‌کنیم زیرا چنانکه در مقالات پیشین یادآور شدیم هر فرقه‌ای را باید در زمان و مکان مختلف جداگانه مورد بحث قرار داد وما درجای خودکارهای نکوهیدهٔ خلفای فاطمی مصرو اعمال ناپسند برخی از اسماعیلیان رانیز بیان خواهیم‌کرد.

و نیز توجه باین نکته لازم است که بسیاری از نهضت‌ها که در آغاز بسود مظلومان ومحرومان بوده پس ازچندی مراحلی را طی‌کرده‌که بزیان مردم منجر شده است، و چه‌بسا مذهب‌هائی که نخست بنیان‌گذاران آن روحی عالی در آن دمیده‌اند همینکه بدست جانشینان افتاده آن روح عالی ازمیان رفته وجز کالبدی فاسد چیزی بجای نمانده است. بگفتهٔ فیلسوف نابینای معره:

انما هذه المذاهب اسبا ب لجذب‌الدنیا الی‌الروساء[۹۸]

مثلاً همین اسماعیلیه وقتی نام آن در تاریخ بگوش میخورد تشکیلات وسیع علمی و دینی فاطمیان مصر، ساخته‌شدن دانشگاه الازهرقاهره، تأسیس کتابخانهای بزرگ درآنجا، ایستادگی واستواری داعیان ومبلغان آنان، آثار دانشمندانی مانند

۹۵- زیرا امامت‌عباسیان‌را منکربوده وبا آنان‌بیعت نکرده،قزوینی‌رازی، کتاب‌النقض ،ص ۳۶۰

۹۶- هنگام دار زدن او منادی فریاد می‌کرد «این یکی از داعیان قرمطیان است». سیوطی، تاریخ‌الخلفا، ص ۳۸۰

۹۷- نصرالله‌فلسفی، هشت‌مقالهٔ تاریخی وادبی، ص۲۱۳.

۹۸- معری، لزوم مالایلزم، ج۱ ص۱۶۵

ابویعقوب سجستانی وابوحاتم‌رازی و شاعرانی مانند ناصرخسرو ونزاری قهستانی[۹۹] در نظر انسان مجسم می‌شود ولی بعداً بمراحل خاصی رسیده است‌که ما آنرا درین سلسله مقالات بیان خواهیم‌کرد.

چون درین سلسله مقالات پس ازین نام خلفای فاطمی مصر زیاد برده میشود وگاهی بلقب وکنیهٔ آنان اشاره‌می‌شود لازم‌دانستیم‌که لقب‌ونام‌وکنیه ومدت خلافت هریك را به ترتیب یادکنیم:

۱ـ المهدی: عبیدالله، ابومحمد (۲۹۷ ـ ۳۲۲ ﻫ و ۹۰۹ ـ ۹۳۴ م)
۲ـ القائم: محمد، ابوالقاسم (۳۲۲ ـ ۳۳۴ ﻫ و ۹۳۴ ـ ۹۴۵ م)
۳ـ المنصور: اسماعیل، ابوطاهر (۳۳۴ ـ ۳۴۱ ﻫ و ۹۴۵ ـ ۹۵۲ م)
۴ـ المعز: معد، ابوتمیم (۳۴۱ ـ ۳۶۵ ﻫ و ۹۵۲ ـ ۹۷۵ م)
۵ـ العزیز: نزار، ابومنصور (۳٦۵ ـ ۳۸۶ ﻫ و ۹۷۵ ـ ۹۹۵ م)
٦ـ الحاکم: المنصور، ابومنصور (۳۸٦ ـ ۴۱۱ ﻫ و ۹۹٦ ـ ۱۰۲۰ م)
۷ـ الظاهر: علی، ابوالحسن (۴۱۱ ـ ۴۲۷ ﻫ و ۱۰۲۰ ـ ۱۰۳۵ م)
۸ـ المستنصر: معد، ابوتمیم (۴۲۷ ـ ۴۸۷ ﻫ و ۱۰۳۵ ـ ۱۰۹۴ م)
۹ـ المستعلی: احمد، ابوالقاسم (۴۸۷ ـ ۴۹۵ ﻫ و ۱۰۹۴ ـ ۱۱۰۱ م)
۱۰ـ الامر: المنصور، ابوعلی (۴۹۵ ـ ۵۲۴ ﻫ و ۱۱۰۱ ـ ۱۱۳۰ م)
۱۱ـ الحافظ: عبدالمجید، ابوالمیمون (۵۲۴ ـ ۵۴۴ ﻫ و ۱۱۳۰ ـ ۱۱۴۹ م)
۱۲ـ الظافر: اسماعیل، ابوالمنصور (۵۴۴ ـ ۵۴۹ ﻫ و ۱۱۴۹ ـ ۱۱۵۴ م)
۱۳ـ الفائز: عیسی، ابوالقاسم (۵۴۹ ـ ۵۵۵ ﻫ و ۱۱۵۴ ـ ۱۱٦۰ م)
۱۴ـ العاضد: عبدالله، ابومحمد (۵۵۵ ـ ۵٦۷ ﻫ و ۱۱٦۰ ـ ۱۱۷۱ م)[۱۰۰]

برخی نوشته اند بحث درباره نسبت خلفای فاطمی ازآغاز خلافت آنان شروع شده است و برای نخستین‌بار المقتدر بالله هجدهمین خلیفه عباسی (۲۹۵ ـ ۳۲۰)که بامهدی ازخلفای‌فاطمی معاصر بود بگردآوردن دستخطهائی پرداخت مشعر براینکه خلفای مصر علوی نیستند. عبدالجلیل قزوینی رازی‌گوید:

۹۹ـ از شاعران اسمعیلی بوده ودیوان اورا دکتر علیرضا مجتهدزاده قاینی تصحیح کرده ومقدمه وحواشی وتعلیقاتی برآن نگاشته است ولی هنوز بچاپ نرسیده.

۱۰۰ـ دکتر حسن ابراهیم حسن، الفاطمیون فی‌مصر، مقدمهٔ کتاب

«...ودر آثار هست که مقتدر خلیفه معتمدی راازآن خود بجانب مصر فرستاد تاازسادات نسیب وعلویان حسیب خطهای معروف بستدندکه این جماعت نه ازاولاد علی و فاطمه‌اند و نسب ایشان بدین دعوی که می کنند باطل است و از اولاد میمون قداح‌اند وبفرمود تا بدیار شام وزمین‌حجاز چون مکه ومدینه وحلب ودمشق بگشتند وخطوط ازجمله سادات وعلویان بستدند هم درین معنی و آن را به مجالس سلاطین آل‌سلجوق فرستادندقدس‌الله ارواحهم اما اورا زندگانی مساعدت نکردکه این شغل را باتمام برساند ودر بلادخراسان همه سادات که مشجرات دارند وکتب‌انساب متفقند که آن‌جماعت علوی نیستند...»[۱۰۱]

نگارنده گفتار قزوینی رازی راسست میداند زیرا درجای دیگری ندیده است که المقتدر چنین عملی را انجام داده باشد و اگر هم تسلیم شود با ینکه عدم‌الوجدان لایدل علی‌عدم‌الوجود اشکال دیگری پیش‌می‌آید وآن اینست که نام ازمجالس سلاطین آل سلجوق بمیان آمده است و حال آنکه آغاز سلجوقیان در نیمهٔ اول قرن پنجم بوده است، ولین پول گوید: در سال ۴۲۹ امام جماعت مرو خطبه را بنام چغری بیك داود خوانده و اورا سلطان‌السلاطین نامید، و همین مراسم در نشابور بنام برادرش طغرل جاری شد واودرسال ۴۴۷ ببغداورودکرد ونام او بالقب سلطانی در دارالخلافه برمنابر خوانده شد[۱۰۲] بنابراین با زمان المقتدر که ۳۲۰ وفات یافته است تطبیق نمی کند.

عضدالدوله دیلمی ملقب بفنا خسرو[۱۰۳] (۳۶۷ - ۳۷۲) که باعزیز از خلفای فاطمی‌مصر معاصربود هنگامیکه بربغداد مسلط شد علویان را جمع کرد وبآنان گفت: این مردکه درمصر حکومت میکند وخودرا علوی میخواند ازخاندان شماست؟ گفتند او ازما نیست، سپس گفت: این مطلب را بنویسید آنان نوشتندکه او نه علوی است

۱۰۱- قزوینی‌رازی، کتاب النقض، ص۶۶۳.

۱۰۲- لین‌پول، طبقات سلاطین اسلام، ترجمهٔ‌عباس اقبال، ص۱۳۳

۱۰۳- معرب‌خسروپناه است. متنبی شاعر عرب درقصیده‌ای که درمدح عضدالدوله است گوید:

ابا شجاع بفارس عضدالد   و لة فناخسرو شهنشا ها

ا سا میا لم تزده معرفة   و ا نما لذ ة ذکـر نا ها

(شرح دیوان متنبی ازعکبری ج ۲ ص۵۰۵)

ونه از فرزندان ابوطالب می‌باشد.

سپس رسولی بمصر فرستاد و به‌العزیزنزاربن‌معد (۳۶۵ ـ ۳۸۶) پیغام داد که می‌خواهیم بدانیم که توازچه دوده‌ای هستی؟ این سئوال برعزیزگران آمد قاضی خود ابن‌حیون مغربی را خواند وبا اوکه عهده‌دار امر دعوت و سیاست دین بود موضوع را درمیان نهاد اونسب نامه عزیز را نوشت وفرمان دادند تاآن را بر منبرها بخوانند وقتی‌که این نسب‌نامه در جامع دمشق خوانده شد از عبیدالله‌المهدی فراتر برده‌نشد و همانجا قطع گردید. فرستادهٔ فناخسرو هنگام برگشت بطرابلس‌که رسید مسموم شد وفناخسرو دیگر رسولی بمصر نفرستاد[۱۰۴].

القادربالله بیست‌وپنجمین خلیفهٔ عباسی (۳۸۱ ـ ۴۲۲)که با عزیز و حاکم و ظاهرازخلفای‌فاطمی مصر معاصربود محضری [۱۰۵] ساخت مشعر براینکه خلفای‌فاطمی مصر علوی نیستند وبدروغ خود را بعلی وفاطمه منسوب میدارند وجمعی ازبزرگان آن را تصدیق کردند.

ازعلویان: سیدمرتضی‌وسیدرضی‌وابن‌الازرق‌موسوی‌ومحمدبن‌محمدبن‌ابی‌یعلی،

ازقاضیان: ابن‌الاکفانی وابوالقاسم‌جزری وابوالعباس شیوری،

از فقیهان: ابو حامد اسفراینی و ابومحمدبن الکشفلی وابوالحسن قدوری و ابوعبدالله صیمری‌وابوعبدالله بیضاوی وچندتن دیگر[۱۰۶].

مقریزی‌گوید: آنانکه بصحت نسب فاطمیان معتقدندگویند این‌ها همه از بیم جان وتقیه محضر را تصدیق کرده‌اند وحتی برخی از آنان عالم بانساب هم نبوده‌اند وگفتارشان حجیت ندارد[۱۰۷]

این است نسخهٔ محضری‌که دانشمندان فوق آن را تصدیق کرده‌اند:

«این‌است آنچه‌که‌گواهان بدان‌گواهی داده‌اندکه معدبن‌اسماعیل‌بن‌عبدالرحمن

۱۰۴ـ مقریزی، اتعاظ‌الحنفا، ص۳۶

۱۰۵ـ محضر بمعنی‌گواهینامه وسند بکارمیرفته، ناصرخسرو گوید:

فعلهای او زمن برخوان که من مرترا زین چرخ جافی محضرم

۱۰۶ـ نامهای اینان مختلف ذکرشده است رجوع شود بکامل‌التواریخ ابن‌اثیر ،ج۸ ص۱۰ ،والنجوم الزاهره، ابن‌تغری بردی، ج۴ ص۲۳۰، واتعاظ‌الحنفا، ص۴۶

۱۰۷ـ مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص۴۷

ابن‌سعید[۱۰۸] همو که نسبت بدیصان دارد که فرقه دیصانیه بدو منسوب است واین مرد که اکنون سربر آورده وبرمصر حکومت میکند یعنی منصور بن‌نزار ملقب بحاکم که خدای اورا بخواری ونابودی محکوم گرداناد فرزند معدبن اسماعیل‌بن عبدالرحمن‌بن سعید که خدای سعادت را ازو دورکناد وپیشینیان‌پلید وناپاك اوکه نفرین خدا وخلق برهمه آنان‌باد همگی درنسب خودکاذبند ونسبتی بافرزندان علی‌بن‌ابی‌طالب ندارند و اینکه خودرا بدو منسوب میدارند دروغ صرف وباطل محض است و فرمانروای کنونی مصر وگذشتگان او همگی‌کافر وفاسق وزندیق وملحد ومعطل‌اند و اسلام را انکارکرده وبه ثنویت ومجوسیت‌گرویده‌اند، حدود خدائی را تعطیل وزنان را مباح کرده وباده‌گساری وخونریزی وناسزاگوئی به پیغمبران ونفرین برگذشتگان را شایع ساخته‌اند و حتی ادعای خدائی نیزکرده‌اند. نوشته‌شد درماه ربیع‌الاول‌سنه ۴۰۲»[۱۰۹]

بخوبی آشکار است‌که این‌گواهینامه از روی تعصب و دشمنی ساخته شده و خلیفهٔ‌عباسی یعنی القادربالله نه‌تنها با فاطمیان دشمنی می‌ورزید بلکه با اهل‌کلام و فلسفه وهم‌چنین معتزلیان نیزدرستیز بودچنانکه درسال ۴۰۸ نوشته‌ای برضد معتزله صادرکرد و بآنان فرمان دادکه علم‌کلام و مناظره را ترك‌گویند و گفتار مخالفان اسلام را نقل نکنند و اگر برخلاف این رفتار نمایند دچار عقوبت خواهند شد، و نیز کتابی بنام الاعتقادالقادری در بغداد منتشر شاخت وفرمان داد تا آن‌را دردیوان‌های دولتی بخوانند و فقیهان هم فتوی دادندکه اینست اعتقاد مسلمانان و هرکه باآن مخالفت ورزد فاسق وکافر است[۱۱۰].

* * *

مقریزی بنقل از ابن‌اثیرگوید سید رضی از بیم‌جان محضر را تصدیق کرده‌است وهمین ترس باعث شدکه اشعاری راکه در مدح خلیفهٔ‌فاطمی‌گفته بود دردیوان خود نیاورد. و آن اشعار اینست:

ما مقامی علی‌الهوان وعندی   مقول صارم و انف حمی

۱۰۸- همان خلیفه است‌که ملقب بمعز می‌باشد.

۱۰۹- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص۵۸

۱۱۰- ادام متز،الحضارةالاسلامیةفی‌القرن‌الرابع، ترجمه محمدعبدالهادی ابوریده ،ج۱ص۲۸۹.

البس الذل فی بلاد الاعادی و بمصر الخلیفة العلوی
من ابوه ابی و مولاه مولا ی اذا ضامنی البعید القصی
لف عرقی بعرقه سید النا س جمیعاً محمد وعلی
ان ذلی بذلك الحی عز و اوامی بذلك الربع ری

وقتی ابیات فوق بگوش خلیفهٔ عباسی‌القادربالله رسید مجلسی آراست‌که قاضی ابوبکر باقلانی و ابواحمد موسوی پدر سیدرضی در آن حضور داشتند. خلیفه روی به ابواحمد پدر رضی‌کرد و گفت: دوستی وتوجه ما بتوکاملاً آشکار است ما ترا بپایه‌های بلندرسانیده‌ایم ومناصب عالی بتوداده‌ایم وراه وروش توتاکنون مورد پسند و خوشنودی ما بوده است آیا سزاوار است‌که فرزند توخلاف این روش رفتار کند واشعاری درستایش دشمنان ما بگوید. ای‌کاش میدانستیم برکدام مقام‌ذل افکنده شده و در کجا جامهٔ خواری برتن‌کرده است. مگر ما تولیت نقابت علویان را بدو واگذارنکردیم؟ مگراورا متولی مظالم قرارندادیم؟ مگر اورا امیرالحاج نگردانیدیم؟ آیا منصب وشغلی به ازین پیدا می‌شود وآیا مقامی ارجمندتر از مقام او هست؟ آیا اگر بمصر میرفت بیش ازین اوراگرامی میداشتند؟ وگفت شاید دشمنانش بدو بسته باشند.

ابواحمد پدررضی ازین اشعار اظهار بی‌اطلاعی‌کرد وسپس فرزندش را احضار کرد ودرین‌باره ازو توضیح خواست. اوگفتن شعر را انکارکرد. پدرش‌گفت: حال‌که چنین است نامه‌ای بخلیفه بنویس و پس از اعتذارگواهی بده‌که نسب خلفای مصر نادرست است و آنان در نسب خود دروغ زن می‌باشند. رضی‌گفت من چنین‌کاری نمی‌کنم زیرا ازخلیفهٔ مصر و داعیان او بیم دارم. پدرش‌گفت شگفتا! تو ازکسی‌که میان تو و او ششصد فرسنگ است بیم داری واز خلیفه‌ای‌که میان تو واو بیش از صد ذراع فاصله نیست نمی‌ترسی؟

اینکه سید رضی از عذرخواهی خودداری‌کرد ونیز در طعن خلفای مصر چیزی ننوشت دلیل‌قوی برصحت نسب آنان می‌باشد، ولی برادرش سید مرتضی ازبیم‌جان موافق میل خلیفه رفتارکرد وعمل سید رضی نیز موجب شدکه پس‌از چندی ازبرخی از مشاغل خود برکنارگردد[۱۱۱].

۱۱۱- مقریزی، اتعاظ‌الحنفا، ص۴۰ و۴۴.

درزمان القائم‌بامرالله بیست وششمین خلیفهٔ عباسی (۴۲۲ - ۴۶۷) که معاصر با ظاهر و مستنصر از خلفای فاطمی مصر بود نیز محضری ساخته شد مانند محضر زمان القادربالله ودرآن نوشته شده‌بودکه خلفای مصر نسبتشان به علی‌ابن‌ابی‌طالب نمیرسد واینان ازدیصانیه وخارج ازاسلام می‌باشند و قاضیان وگواهان وشریفان[۱۱۲] آن را تصدیق‌کردند. ابن‌تغری بردی ساختن این محضر را در ذیل حوادث سنهٔ ٤٤٤ آورده‌است[۱۱۳].

نه‌تنها خلفا برای‌استوارنگاه داشتن‌کاخ نفوذ وسلطهٔ خود دست بچنین اعمالی میزدند بلکه نمایندگان آنان که امراو حکام بودند هریك برای جلب منافع وتأمین وسائل عیش ونوش خود از هیچ عملی فروگذار نمی‌کردند و اگرکسی باعمال زشت آنان خرده می‌گرفت ویا مانع مقاصد شوم آنان می‌شد اورا به‌بی دینی والحاد متهم ساخته ونابودش می‌کردند وسپس برای ارضای خاطر عوام وانمود می‌ساختندکه برای احیاء دین‌وابقاء شریعت‌سیدالمرسلین چنین عملی را انجام داده‌اند.

این امرا و حکام نخست خود را مولای امیرالمومنین یعنی بردهٔ خلیفهٔ وقت می‌خواندند وسپس زیردستان خودرا بنده وبرده خودساخته وهرگونه ستم و تعدی را برآنان روا می‌داشتند. بگفتهٔ ناصرخسرو:

۱۱۲- شریف در صدراسلام برهرکه ازخاندان پیغمبر باشد اطلاق می‌شده درکتاب تاریخ ذهبی شریف عباسی، شریف‌عقیلی، شریف جعفری، شریف زینبی دیده می‌شود. کم‌کم دائره اطلاق آن تنگتر شد ودر بغداد هر عباسی را ودر مصر هرعلوی را شریف میگفتندو فاطمیان این‌کلمه را فقط برعلویان اطلاق‌کردند. ناصرخسرو دریکی از قصائد خودکه مدح حضرت علی‌بن ابی‌طالب را می‌کندگوید:

آن‌راکه هر شریفی نسبت بدوکنند　　زیراکه از رسول خدایست نسبتش

(دیوان ناصرخسرو، ص۲۱۴)

سعدی درگلستان نیز شریف را بهمین معنی بکار برده است در داستان «شیادی گیسوان بافت‌که من علویم...» که بعد میگوید: «پدرش نصرانی بود در ملطیه پس شریف چگونه باشد...»، درسال۲۷۳ فرمان داده شد تاشریفان باعلامت سبزازدیگران ممتازشوند وشاعری درین باره گفته است:

جعلوا لابناء الرسول علامة　　ان العلامة شأن من لم یشهر

نور النبوة فی‌وسیم وجوههم　　یغنی‌الشریف‌عن‌الطرازالاخضر

برای تحقیق درکلمه شریف رجوع شود به‌کتاب‌الحاوی للفتاوی سیوطی، ج۲ص۳۲

۱۱۳- النجوم الزاهره فی‌ملوك مصروالقاهره، ج۵ص۵۳

شکار یکی گشتی از بهر آنك مگر دیگری را بگیری شکار[۱۱۴]

اینان بطرق مختلف و نامهای گوناگون مردم را استثمار می‌کردند و پس از برداشت بهرهٔ خود، بازمانده را بدارالخلافه می‌فرستادند اگر امیر یا حاکمی تحف وهدایای قابل توجهی ازمرکز حکومت خود بمرکزخلافت نمی‌فرستاد ویا آنکه درین امر مسامحه می‌کرد اورا نالایق خوانده وازکاربرکنارش میکردند، چنانکه فضل‌بن یحیی برمکی‌که مدتی امارت خراسان وری وجبال وخوارزم وسیستان وماوراءالنهر بدو واگذار شده بود در مدت امارت خود برای هارون چیز قابل توجهی نفرستاد. هارون اورا معزول‌کرد وعلی‌بن‌عیسی‌بن ماهان را بدان‌کارگماشت واو مردی جبار و ستمکار بود و مال بافراط از مردم میگرفت چنانکه بیهقی گوید: «علی، خراسان و ماوراءالنهر وری وجبال وگرگان وطبرستان وکرمان وسپاهان وخوارزم ونیمروز و سیستان بکند وبسوخت وآن ستدکز حد و شمار بگذشت پس از آن مال هدیه ساخت رشید راکه پیش ازوی‌کس نساخته بود ونه پس ازوی بساختند».

وقتی این هدایا و تحف‌که بیهقی بتفصیل از آن‌ها نام برده است ببغداد وارد می‌شد هارون یحیی برمکی وپسرانش و دیگر بزرگان را بنشاند ودر حالیکه از دیدن منظره هدیه‌هامست‌شادی شده‌بود روی به‌یحیی برمکی‌کرد وگفت!«این‌چیزهاکجا بود در روزگار پسرت فضل؟ یحیی‌گفت : زندگانی امیرالمؤمنین دراز باد این چیزها در روزگار امارت پسرم درخانهٔ خداوندان این‌چیزها بود بشهرهای عراق وخراسان».[۱۱۵]

بزرگان دین و دانش‌که با اینگونه اعمال مخالفت میورزیدند همیشه مطعون ومطرود بودند، ومردانی متملق وچاپلوس خلفا و امرارا احاطه‌کرده بودندکه اعمال زشت آنان را می‌ستودند ودر نتیجه خود بمدارج عالیه میرسیدند وصاحب مال‌ومنال فراوان میشدند، ولی مردان‌حق برای‌عیش‌ونوش‌موقت، خودراحقیر وپست نمی‌ساختند وهمیشه از حق‌و حقیقت دفاع می‌کردند و چون روش آنان بمذاق صاحبان زرو زور خوش نمی‌آمد، ناچار برای ازبین بردن آنان بحربهٔ تکفیر وتفسیق متوسل می‌شدند. سلاح تکفیر از دیرگاه عمل خودرا انجام داده و درهرزمانی بشکلی خاص جلوه‌کرده است، اما حقیقت مطلب این بوده‌که صاحبان قدرت بدین‌وسیله می‌خواسته‌اند جلوی

۱۱۴- ناصرخسرو، دیوان،ص۲۰۱.

۱۱۵- بیهقی، تاریخ، ص۴۱۶ و۴۱۸.

اندیشه‌های نورا بگیرند و مخالفان خود را نابود سازند تا آنکه زشت‌کاریها و تبه کاریهایشان پوشیده وپنهان بماند زیرا اگراینان‌که دانشمندان را تکفیر میکردند درد دین داشتند بیت‌المال مسلمین راکه می‌باید صرف آسایش مردمان بیچاره و یتیمان وبیوه زنان شود درپای‌مطرب‌ومی‌تباه‌نمی‌کردند. ازاین گذشته‌ما می‌بینیم‌آنانکه تملق و نادرستی را پیشه می‌کرده‌اند وامرا وحکام را بحد خدائی می‌ستودند بهر مذهب و دینی‌که بوده‌اندمورد لطف بزرگان خودبوده ودرعیش ونوش باآنان شریك می‌شدند. درزمان خلفای عباسی مدتی تکفیر بعنوان مانوی، مزدکی، زندیق‌صورت می‌گرفت وپس از چندی معتزلی، قرمطی، رافضی جای آن‌راگرفت وتدریجاً اهل فلسفه ومنطق هم جزو زندیقان وملحدان بشمار آمدند. ناصرخسرو می‌گوید:

نام نهی اهل علم وحکمت را رافضی و قرمطی و معتزلی[۱۱۶]

ناگفته نماندکه درصدر اسلام هم‌کلمات تکفیر آمیز وجود داشته است. کفار قریش پیغمبر اسلام را متهم‌کردندکه برعلیه دین قیام‌کرده وبخدایان ناسزا می‌گوید و از این جهت او را بدین صابیان منسوب داشتند. عمر پیش از آنکه اسلام بیاورد روزی دنبال پیغمبر می‌گشت ومی‌گفت کجاست این مردصابی‌که قریش را پراکنده و بردین آنان خرده‌گرفته و خدایانشان را دشنام داده است اگر او را بیابم زنده‌اش نمی‌گذارم[۱۱۷]، ویاران وفادار و با ایمان او راکه بیشتر مردمان محروم وستمدیده و درستکار بودند درویش و گدا و بی‌کس می‌خواندند. ابوالفضل رشیدالدین میبدی در تفسیر زین للذین‌کفروا الحیوة الدنیا ویسخرون من‌الذین آمنوا الخ‌گوید: «کافران قریش بودندکه بردرویشان صحابه چون بلال وسلمان وابوالدرداء وعبدالله مسعود و عماریاسر و خباب و صهیب و ابن‌ام مکتوم می‌خندیدند و برطریق سخریت می‌گفتند یکدیگر راکه: در نگرید درکار محمد! که میگوید با این درویشان وگدایان من‌کار جهان راست‌کنم وعرب را برشکنم وقاعدهٔ دین‌نو نهم. آنگه‌گفتند اگر دین وی حق بودی سادات واشراف قریش و برادران پس‌رو بودی نه این گدایان وبی‌کسان»[۱۱۸]،

۱۱۶- ناصرخسرو، دیوان، ص۴۴۸

۱۱۷- ابن‌هشام، سیرةالنبی، ج۱ ص۳۰۹.

۱۱۸-میبدی، کشف‌الاسرار وعدةالابرار معروف بتفسیر خواجه‌عبدالله انصاری، ج۱ ص۵۵۹.

همین ابودردا که در نظرکفار قریش درویش وگدائی بیش نبود می‌گفت اگر ازبالای‌قصری مرابزیر افکنند بطوریکه اعضای‌بدنم ازهم‌گسیخته‌گردد برایم خوش‌تر است از اینکه باخداوندان مال بسر برم زیرا از رسول خدا شنیدم‌که فرمود: از همنشینی مردگان پرهیزکنید. پرسیده شد: مردگان‌که باشندای رسول خدا؟ حضرت فرمود: توانگران وثروتمندان.[۱۱۹]

در جهانی که عقل و ایمان است زادن جسم مردن جانست

شکی‌نیست‌که پیغمبر اسلام ازمیان همین‌گونه مردم‌که بظاهردرویش مینمودند ولی درباطن جهانی از بزرگواری وانسانیت بودند برخاسته بود، اوکاملاً درك‌کرده بودکه چگونه صاحبان قدرت بزیردستان خود ستم می‌کنند وازدست‌رنج آنان وسائل عیش ونوش خورا آماده می‌سازند واز همین جهت او ازمردمان مال‌اندوز وجاه‌طلب نفرت داشته ودر حدیثی فرموده است: «بدترین ازمیان امت من آنان‌اندکه در نازو نعمت پرورده شده‌اند، خورشهای رنگارنگ میخورند، وجامه‌های‌گوناگون می‌پوشند وبرمرکب‌های متعدد سوار میشوند وبا مردم بدرشتی سخن می‌گویند»[۱۲۰].

ازمیان مورخان ابن‌خلدون نسب فاطمیان را درست میداند وگفته‌است «گفتار مورخانی‌که عبیدیان یعنی خلفای مصر رااز اهل‌البیت صلوات‌الله‌علیهم دور ساخته‌اند بسیار سست است، زیرا اگر مجهول‌النسب بودند اینگونه حکومتشان دوام پیدا نمی‌کرد همچنانکه قرمطی دوام پیدا نکرد. شگفت است‌که قاضی ابوبکر باقلانی‌که از صاحب نظران علم‌کلام بشمار میرود این گفتارسست را تأییدکرده است».[۱۲۱]

مقریزی هم‌گفتهٔ ابن‌خلدون را تأیید می‌کند ومی‌افزاید که خداوند دروغگوی را یاری نمی‌کند زیرا سبب انحراف مردم میشود و کدام دروغ بالاتر از اینکه‌کسی دعوی خلافت و امامت‌کند و خود را از خاندان رسول بخواند. از حکمت خدا بعید مینمایدکه چنین‌کسی را برکشورها مسلط‌گرداند و فرزندانش را سروری دهد تا او و فرزندانش‌مردم را بدروغ‌خودبفریبند، وخداوندکه عبیدالله‌مهدی را یاری‌کرد و او را بربلاد مسلط‌گردانید و مردم را فرمان‌بردار او ساخت تا آنکه فرزندانش مدت مدیدی

۱۱۹- قشیری، الرسالةالقشیریة، ص۱۳۵.
۱۲۰- سیوطی، جامع صغیر، ج۲ ص۴۵.
۱۲۱- ابن خلدون، مقدمه، ص۲۱.

خلافت کردند دلیل است براینکه او در گفتهٔ خود صادق بوده است[۱۲۲].

برخی نوشته‌اند مقریزی چون شاگرد ابن‌خلدون بوده ازاو متأثر شده وگفتار استادش را تأیید کرده است[۱۲۳]

سخاوی گفته است: ابن‌خلدون خود عقیدتی بآل‌علی نداشته و نسبت فاطمیان راتأیید می کند از آن‌جهت که عقیدهٔ مردم بخاندان علی‌سست گردد زیرابرخی ازفاطمیان بزندقه منسوب‌اند، وبرخی مانند حاکم ادعای خدائی کرده‌اند، و برخی در مجامع و جوامع دشنام بر صحابهٔ پیغمبر را شایع ساخته‌اند[۱۲۴].

گفتهٔ سخاوی بسیار سست است زیرا ابن‌خلدون اگر چنین نظری می‌داشت بقاضی ابوبکر باقلانی نسبت سستی رأی نمیدادگرچه دلیلی که ابن‌خلدون ومقریزی هم درین‌جا آورده‌اند دلیل استواری نیست زیرا بسیاری از ستمگران و دروغگویان مدتها برمردم مسلط بوده‌اند وبا دروغ وتزویز خود مردم را فریفته‌اند ومع‌ذلك خود را حاکم حق و مؤید من عندالله خوانده‌اند. این دلیل هم درسستی مانند دلیل غزالی است که گفته: اگر باطنیان‌را از همه‌جای گردآورند بعشرعشیری ازپیروان‌دولت‌قاهرهٔ بنی‌عباس‌نرسند وزیادی پیروان‌از اموری‌است که برحق بودن آنان‌را تأییدمیکند[۱۲۵].

درکتب اسماعیلیه مانند اسرارالنطقاء، زهرالمعانی، غایةالموالید، المجالس والمسایرات[۱۲۶] از صحت نسب فاطمیان دفاع شده است.

خلفای فاطمی خود شکی در انتسابشان برسول خدا نداشتند چنانکه منصور سومین خلیفهٔ فاطمی (۳۳۴-۳۴۱) هنگام مرگ پدرش قائم (۳۲۲ - ۳۳۴) خطبه‌ای ایراد می کند ودرآن پدروجد خودراکه عبیدالله مهدی باشدفرزند رسول خدا می‌خواند «یا ابتاه یا جداه یا ابنی رسول‌الله»[۱۲۷]

***

۱۲۲- مقریزی، اتعاظ‌الحنفاء، ص۷۱.

۱۲۳- مقدمهٔ اغاثةالامة، مقریزی.

۱۲۴- سخاوی، الاعلان‌بالتوبیخ لمن ذم‌التاریخ، ص۹۴.

۱۲۵- غزالی، فضایح‌الباطنیة، ص ۶۲.

۱۲۶- مؤلفان این چهار کتاب بترتیب عبارتند از داعی جعفربن منصور، داعی عمادالدین ادریس، داعی خطاب‌بن حسین، قاضی نعمان‌بن محمد.

۱۲۷- جوذری، سیرةالاستاد جوذر، ص۵۷.

ناصرخسرو که معاصر باالمستنصربالله‌معد[۱۲۸] ابوتمیم، هشتمین خلیفهٔ فاطمی بوده است دردیوان خود فاطمیان را می‌ستاید وآنان‌را پسران علی وفاطمه می‌خواند. برای نمونه ابیات زیر ازو نقل می‌شود:

شجر حکمت پیغمبر ما بود کزو / هریك از عترت او نیز درختی ببرند
پسران علی امروز مر او را بسزا / پسرانند چو مر دختر او را پسرند[۱۲۹]
پسران علی آنها که امامان حقند / بجلالت بجهان در، چو پدر مشتهرند
سپس آن پسران‌رو، پسر، از آنکه ترا / پسران علی و فاطمه ز آتش سپرند
ای‌پسردین محمد بمثل چون جسد است / که بران‌شهره جسد فاطمیان همچوسرند
چون‌شب دین‌سیه وتیره شود، فاطمیان / صبح مشهور ومه وزهره ستارهٔ سحرند
داد درخلق جهان جمله پدرشان گسترد / چه‌عجب گر پسران همچو پدردادگرند[۱۳۰]
شیردادار جهان بود پدرشان نشگفت / که ازایشان برمند اینکه‌یکایك حمرند[۱۳۱]
سپس فاطمیان رو که بفرمان خدان / امتان‌را ز پس جد و پدر راهبرند
پسرت گر جگرست ازتن تو، فاطمیان / مرنبی را وعلی را بحقیقت جگرند[۱۳۲]

۱۲۸- این کلمه بفتح میم وعین و تشدید دال است بر وزن مفعل ودر اصل معدد بوده از عدد ویا آنکه ازمعد بمعنی گوشت شانهٔ اسب گرفته شده. شاعر گفته.

فاما زال سرج عن معد / و اجدر بالحوادث ان تکونا

(ابن‌درید، کتاب‌الاشتقاق، ص۲۰)

۱۲۹- اینکه پسران دختر پیغمبر پسران خود پیغمبر محسوب شده اند دلیلش از قرآن آیهٔ مباهله است: فمن حاجك فیه‌من بعدماجاءك من العلم فقل تعالوا ابناءنا وابناءکم‌ونساءنا ونساءکم وانفسنا وانفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنةالله علی‌الکاذبین. سوره آل عمران‌آیه۵۴، زیرا مقصود از «ابناءنا» حضرت امام حسن وامام حسین علیهماالسلام می‌باشد. ودر میان برخی ازاعراب فرزندان دختربیگانه محسوب میشدند چنانکه شاعری گفته‌است: (ابن‌عقیل شرح برالفیهٔ ابن‌مالك، ج۱ ص۲۰۹)

بنونا بنو ابناءنا، و بناتنا / بنو هن ابناء الرجال الاباعد

یعنی: «فرزندان پسرانمان فرزندخودمان‌اند ولی‌فرزندان دخترانمان فرزندان مردان بیگانه‌اند».

۱۳۰- در عربی برای مشابهت فرزند بپدر امثال فراوانی وجود دارد ازآن جمله: ومن یشابه‌ابه‌فماظلم، ولاغروان یحذوالفتی‌حذووالده، وحق‌علی‌ابن‌الصقران یشبه‌الصقرا.

۱۳۱- اشاره است بآیهٔ شریفهٔ: « لانهم حمر مستنفرة فرت من قسورة» سورةالمدثر آیهٔ ۵۱

۱۳۲- درعربی «انما اولادنا اکبادنا».

شیعت فاطمیان یافته‌اند آب حیات   خضراین دور شدستندکه هرگز نمرند[۱۳۳]

اسماعیلیان خلفای‌فاطمی مصررا امام‌میدانند وگویند مرتبهٔ امامت ازحضرت علی‌بن ابی‌طالب بترتیب باامام حسن وامام حسین وامام زین‌العابدین وامام محمدباقر وامام جعفر صادق واسمعیل بن جعفر انتقال یافته وپس‌از او باامامان مستور وپنهان که نخستین آنان محمدبن اسماعیل است پیوسته و سپس بعبیدالله مهدی‌که از نسل محمدبن اسماعیل میباشد رسیده است و فرزندان عبیدالله مهدی هر یك از پدر خود مرتبهٔ امامت‌را بارث برده‌اند. مسألهٔ امامت ازمهم‌ترین مسائل درمذهب اسلام محسوب میشود. ابن‌خلدون‌گوید: نصب امام‌واجب است ووجوب‌آن ازاجماع‌صحابه وتابعین مستفاد می‌گردد وبرخی وجوب آنرا مستند بعقل‌کرده‌اند وگفته‌اند همین اجماع یکی از احکام عقل است زیرا افراد بشر نمیتوانند به‌تنهائی بزندگی خود ادامه دهند و ناچارندکه بطور اجتماعی زندگی‌کنند و اگر راهنمائی نداشته باشند تنازع منافع و ازدحام اغراض زندگی آنان را بهرج و مرج و آشوب می‌کشاند و کسی می‌تواند عهده‌دار این منصب‌گرددکه ازنعمت علم و عدالت وکفایت و سلامتی حواس و اعضا برخوردار باشد[۱۳۴] سعدالدین تفتازانی‌گوید: درهر دوره‌ای‌کسی بایدکه احکام دین و سنن رسول را برپای دارد ودادستمدیدگان را بدهد ودرهر مورد ازحق وحقیقت دفاع کند وچنین‌کسی‌باید مکلف، مسلم، عادل، حر، مجتهد، شجاع،کافی، سمیع، بصیر، ناطق و قرشی باشد و شیعه هاشمی و علوی بودن را نیز لازم میداند تا آنکه امامت ابوبکر وعمر وعثمان‌وبنی‌عباس باطل‌گردد. بعقیدهٔ شیعیان نصب امام لطفی است‌که از سوی خدا شامل حال بندگان میگردد. اسماعیلیان از شیعه‌گویند تحصیل معرفت واجب است ونظر عقل درشناسائی خداکافی نیست پس استفاده از امام لازم میباشد. وامامیان از شیعه‌گویند رئیس قاهری[۱۳۵] باید باشد تامردم را ازمناهی باز دارد و بر واجبات برانگیزد ومردم‌درپناه اوازگناهان دور شوند وبطاعت‌خدا نزدیکترگردند[۱۳۶] مولوی نیزدرمثنوی‌باینکه درهردوره‌ای وجودامام وولی‌لازم میباشداشاره‌کرده‌است:

۱۳۳- نمرند مخفف نمیرند (ناصرخسرو دیوان ص۱۰۱)

۱۳۴- ابن خلدون،مقدمه، ص۱۶۰.

۱۳۵- شرط قاهربودن ازشیعه زیدیه است‌که هرکس راکه قیام بسیف‌کرد وقاهربود امام دانند.

۱۳۶- تفتازانی، شرح مقاصد، ج۲ ص۲۷۵ و۲۷۸.

چون مقرر شد بزرگی رسول — پس حسد ناید کسی را از قبول
پس بهر دوری ولی قائمست — تا قیامت آزمایش دائمست
پس امام حی قائم آن ولیست — خواه ازنسل عمر خواه ازعلیست
مهدی وهادی ویست ای راه جو — هم نهان وهم نشسته پیش‌رو[۱۳۷]

شیعیان، پس از پیغمبر امامت را حق حضرت علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام میدانند و بادلهٔ عقلی و نقلی متوسل میشوند. ما برخی از آن ادله‌را درین جا ذکر می‌کنیم وچون بحث‌ما دربارهٔ اسماعیلیه است ازاشعار ناصرخسروکه شیعهٔ اسماعیلی بوده نیز شاهد می‌آوریم:

۱ـ از پیغمبر یك دختر بیش نماند و او را بعلی داد پس علی نزدیکترین کس است به‌پیغمبروچون خود پیغمبر بامامت اوتصریح کرده احق واولی‌بخلافت می‌باشد.

هرگز ملکی ملك به بیگانه ندادست — شو نامهٔ شاهان جهان یکسر بر خوان
با دختر و داماد و نبیره بجهان در — میراث به‌بیگانه دهد هیچ مسلمان[۱۳۸]؟

۲ـ پیغمبر هنگام بازگشت از حجةالوداع در جائی میان مکه و مدینه موسوم به «غدیرخم» مردم راگردکرد وبآنان‌گفت: الست اولی[۱]بکم من انفسکم. قالوا: بلی قال: فمن‌کنت مولاه فعلی‌مولاه اللهم‌وال من‌والاه و عاد من‌عاداه وانصرمن نصره واخذل من‌خذله. واز معانی مولی ناصر واولی بتصرف است[۱۳۹].

آنکه بیش‌ازدگران بودبشمشیر وبعلم — وآنکه بگزیدو وصی کرد نبی برسرماش
آنکه معروف بدوشد بجهان روز غدیر — وزخداوند ظفر خواست پیمبربد عاش[۱۴۰]

۳ـ خداوند درقرآن فرموده است: انما ولیکم‌الله ورسوله والذین آمنواالذین یقیمون‌الصلوة ویؤتون‌الزکوة و هم راکعون[۱۴۱]. مفسران‌گفته‌اندکه این آیهٔ شریفه دربارهٔ حضرت‌علی نازل‌شده زیرا اوانگشتری خودرا درحال رکوع بسائل‌داد، وکلمهٔ «انما» مفید حصر است وکلمهٔ«ولی»بمعنی ناصر ومتصرف واولی‌واحق‌آمده‌است[۱۴۲].

۱۳۷ـ مولوی، مثنوی، دفتردوم، ص۲۳۹.
۱۳۸ـ ناصرخسرو، دیوان، ص۳۵۲.
۱۳۹ـ تفتازانی، شرح مقاصد، ج۲ ص۲۸۹.
۱۴۰ـ ناصرخسرو، دیوان، ص۲۲۱.
۱۴۱ـ سورةالمائدة، آیه ۶۰.
۱۴۲- تفتازانی، شرح مقاصد،ج۲ص۲۸۸.

آنچه علی داد در رکوع فزون بود ز آنچه بعمری بداد حاتم طائی
گر تو جز اورا بجای او بنشاندی والله بالله که برطریق خطائی[۱۴۳].

۴- پیغمبر فرمود: انا مدینةالعلم وعلی بابهافمن اراد العلم فلیأت الباب[۱۴۴]:

پیغمبر بد شهر همه علم و بر آن شهر شایسته دری بود وقوی حیدر کرار
این قول رسولست ودر اخبار نوشتست تامحشر ازآن‌روز نویسندهٔ اخبار[۱۴۵]

۵- پیغمبر فرمود: یاعلی انت قسیم‌الجنةوالنار[۱۴۶].

او سزاید که وصی بود نبی را در خلق که برادرش بد و بن‌عم وداماد ووزیر
کی شناسی بجز او را پدر نسل رسول کی‌شناسی بجزاو قاسم جنات وسعیر[۱۴۷]

۶- پیغمبر فرمود: علی منی‌بمنزلة هارون من‌موسی‌الا انه لانبی بعدی[۱۴۸].

بتأویل علی از آتش جهل نگه کن رسته در دلها گلستان
جز او دانی کرا هارون امت چوباشدمصطفی‌فرزندعمران[۱۴۹].

۷- پیغمبر فرمود: انا وانت یاعلی ابوا هذه‌الامة[۱۵۰].

گراحمد مرسل پدر امت خویش است جز شیعت و فرزند وی اولاد زنا اند
ما بر اثر عترت پیغمبر خویشیم و اولاد زنا بر اثر رای و هوا اند[۱۵۱]

۸- پیغمبر درجنگ خیبرفرمود: والله لاعطین الرایة غدارجلا یحبه‌اللهورسوله وهویحب‌اللهورسوله‌کرار غیر فرار. الخ[۱۵۲].

ز بیم ذوالفقار شیر خوارش بخندق شد زمین همرنگ مرجان
کراکرار خواند احمد جز اورا تونیزش خوان اگرهستی‌مسلمان[۱۵۳]

۱۴۳- ناصرخسرو، دیوان، ص۴۱۹.
۱۴۴- سیوطی، جامع صغیر، ج۱ ص۳۴۶ ومجلسی بحارالانوار، ج۹ص۴۷۳.
۱۴۵- ناصرخسرو، دیوان، ص۱۹۳.
۱۴۶- مجلسی، بحارالانوار، ج۹ ص۳۸۹.
۱۴۷- ناصرخسرو، دیوان،ص۱۹۵.
۱۴۸- سیوطی، جامع‌صغیر، ج۲ ص۱۴۰.
۱۴۹- ناصرخسرو، دیوان، ص۳۱۵.
۱۵۰- مجلسی، بحارالانوار،ج۹ ص۸۴.
۱۵۱- ناصرخسرو، دیوان،ص۹۷.
۱۵۲- قزوینی رازی، کتاب‌النقض، ص۱۳۹.
۱۵۳- ناصرخسرو، دیوان، ص۴۱۵.

۹- پیغمبر دربارهٔ دو فرزند علی فرمود: الحسن والحسین سیدا شباب اهل الجنة وابوهما خیر منهما[۱۵۴].

جوانی ستوده است مدحت مر اورا بس است وجز این نیستش هیچ مفخر
که سادات جمع جوانان جنت نبی گفت هستند شبیر و شبر[۱۵۵]

۱۰- پیغمبر فرمود: مثل‌اهل بیتی مثل سفینة نوح‌من رکبهانجا و من‌تخلف عنهاغرق[۱۵۶].

تختهٔ کشتی نوحم بخراسان در لاجرم هیچ خطر نیست زطوفانم
غرقه‌انداهل خراسان ونه آگاهند سر بزانوبر مانده چنین زانم[۱۵۷]

شیعیان اسماعیلی امامت را در خاندان علی موروثی‌میدانند وگویند این حق مقدس یعنی امامت تا روز رستاخیز در خاندان علی است و از پدری به پسر منتقل می‌گردد واین انتقال بوسیلهٔ نص‌خاصی انجام میشود وهمان نص مظهراراده وخواست خداوند است وهیچکس را حق آن نیست‌که علت وسبب نص امامت را بجوید واگر کسی امام را نشناسد ویا ازفرمانهای او سرپیچی کند از اسلام خارج می‌باشد بجهت اینکه پیغمبر فرموده است: من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة الجاهلیة[۱۵۸] و حضرت صادق فرموده است: بنایعبدالله و بنا یطاع‌الله و بنا یعصی‌الله فمن اطاعنافقد اطاع‌الله و من عصانا فقد عصی‌الله[۱۵۹]. ناصرخسرو دربارهٔ وجوب طاعت امام چنین گوید: هرکه بر رسول علیه‌السلام ایمان آورد وبامام وبوصی او وبرخبر امام منکر شد ستمکارشد ومر اورا سوی‌هدی راه ننمایند چنانک‌خدای‌گفت قوله «کیف‌یهدی‌الله قوماکفروابعد ایمانهم وشهدوا ان‌الرسول حق وجاء هم‌البینات والله‌لایهدی‌الظالمین» گفت چگونه راه نماید خدای‌گروهی‌راکه سپس از ایمان‌کافر شدند وآیت‌ها ونشانیها بدیشان‌آمد وگوائی‌دادندکه رسول حق‌است وخدای راه نه‌نمایدگروه‌ستمکاران را[۱۶۰].

۱۵۴- سیوطی، جامع صغیر، ج۱ ص۵۱۸.
۱۵۵- ناصرخسرو، دیوان، ص۱۵۰.
۱۵۶- سیوطی، جامع صغیر ج۲ ص۱۵۴ مجلسی، بحارالانوار، ج۱۷ ص۷۶.
۱۵۷- ناصرخسرو، دیوان، ص۲۸۳
۱۵۸- مجلسی، بحارالانوار، ج۷ ص۲۱.
۱۵۹- مجلسی، بحارالانوار، ج۸ ص۱۶.
۱۶۰- ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین، ص۱۶۲،

اسماعیلیان برای مصداق این امامت که اینقدرنزد آنان مهم است شرایطخاصی قائل نیستند همین‌قدر کافی میدانندکه از اولاد علی باشد و مورد نص پدر قرارگرفته باشد وعمر و معلومات و رفتار وکردار امام در نظر آنان قابل اهمیت نیست چنانکه الحاکم در سن یازده سالگی‌ونیم و، الظاهر درسن شانزده سالگی و، المستنصرکمتر از هشت سال و، المستعلی بیش‌از بیست سال و، الآمر درپنج سالگی‌و، الظافر در هفده‌سالگی و، الفائز در پنج‌سالگی و، العاضد در یازده‌سالگی بخلافت رسیدند[۱۶۱] و می‌گفتند بمحض اینکه خلیفه‌ای فرزند خودرا بجانشینی خود برگزید اسرار مکنونهٔ ربانی وصفات پنهانی الهی ازاو بفرزندش حلول می‌کند واین همان میراث معنوی و سرمایهٔ روحانی‌است که پیمبر بعلی منتقل ساخته‌است وقسمت مهم این میراث تأویل قرآن واسرارکتاب‌الله است.

داعیان و مبلغان مذهب اسماعیلیه از جهت اعتقادشان باینکه خلفای فاطمی وارث علوم الهی‌اند غلو ومبالغه در بارهٔ آنان را بحد افراط رساندند وهمین خلفای نابالغ را واجد علوم اولین وآخرین دانستند وچون کشف و کرامتی از آنان مشاهده نمی‌کردند ناچار بودندکه بگویند بشر نمیتواند آنان‌را درك کند.

قاضی نعمان بن محمد مغربی آنان را فوق مخلوقات دانسته وگوید عقل بشر نمیتواند حقیقت آنان را دریابد[۱۶۲]. شمس‌الدین بن احمدبن یعقوب طیبی در رسالة الدستور ودعوةالمؤمنین للحضور آنان‌را حکیم‌دهر وفیلسوف بحر وبر وخالق‌الحب وکلمةالرب خوانده است[۱۶۳]. شهاب‌الدین‌ابی‌فراس دررسالـهٔ مطالع الشموس‌فی‌معرفة النفوس آنان‌را خورشید آسمان دین وقلب عالم امکان والهی الذات وسرمدی الحیاة خوانده وگوید در همه‌جا هستند و جائی‌را هم اشغال نمی‌کنند[۱۶۴]. المؤید فی‌الدین شیرازی آیهٔ شریفهٔاطیعواالله واطیعواالرسول واولی‌الامرمنکم[۱۶۵] را در شأن آنان دانسته واطاعت‌ازآنان‌رامقارن‌بااطاعت‌خدا ورسول‌می‌سازدو درین‌باره‌چنین گفته‌است:

۱۶۱- ابن‌تغری‌بردی، النجوم الزاهرة فی‌ملوك‌مصر والقاهرة، جلد۲ صفحات۶۲، ۱۲۹، ۱۶۸، ۲۹۸، ۳۲۷ وجلد۳ صفحات ۴۶، ۶۲، ۸۴.

۱۶۲- مغربی، قاضی‌نعمان، کتاب الهمة فی آداب اتباع الائمة، ص۳۵.

۱۶۳- اربع‌رسائل اسماعیلیه، بتحقیق عارف تامر، ص۸۱.

۱۶۴- مأخذپیشین، صفحه۳۳.

۱۶۵- سوره نساء آیه۶۲.

و هم اولو الامر ائمة الهدی　　عصمة من لاذبهم من‌الردی
مفروضة طاعتهم علی الامم　　قاطبة من عرب و من عجم
اقرأ : اطیعوا الله و الرسولا　　ثم اولی الامر بهم موصولا
ثلاث طاعات غدت معلومة　　فی آیة واحدة منظومة

ناصرخسرو گوید: و معنی ظاهر صلوة پرستش خداست بجسدباقبال سوی قبلهٔ اجساد که آن کعبه است خانه خداء تعالی بمکه و تأویل باطن صلوة پرستش خدای است آن خانه‌ای که علم خدای اندروست وآن امام حقست علیه‌السلام[۱۶۶].

ودانشمندانشان کتب زیادی درباره امامت تألیف کرده‌اند ازآن جمله: کتاب التوحید والامامة و کتاب الهمة فی آداب اتباع الائمة از قاضی نعمان‌بن محمد و کتاب اثبات الامامة ازداعی احمدبن ابراهیم نیشابوری وکتاب المصابیح و رسالة المباسم والبشارات والرسالة الواعظة ازاحمد حمیدالدین‌بن عبدالله کرمانی و رسالة فی الامامة ازداعی ابوالفوارس احمدبن یعقوب وکتاب خزائن الادلة از ابویعقوب سجستانی[۱۶۷].

چنانکه اشاره شد تاویل و باطن شریعت نزد اسماعیلیان بسیار مهم بود آنان می‌گفتند که هرظاهری را باطنی و هرتنزیلی را تاویلی است و گاهی از ظاهر تعبیر به‌مثل واز باطن تعبیر به‌ممثول می‌کردند چنانکه الموید‌فی‌الدین شیرازی گوید:

والذی قال فی‌الکتاب تعالی　　مثل ذاك تحته ممثول[۱۶۸]

و می‌گفتند که علی و خاندان او هستند که می‌توانند مردم را از باطن شریعت آگاه گردانند وگزارش تاویل را بنمایند به‌گفته ناصرخسرو:

این همه رمز و مثلها را کلید　　جمله اندر خانه پیغمبر است
گربخانه در ز راه در شوند　　این مبارك خانه‌را در حیدراست
هرکه بر تنزیل بی‌تاویل رفت　　اوبچشم راست دردین اعوراست
مشك باشد لفظ ومعنی بوی او　　مشك بی‌بو ای پسر خاکستراست
مر نهفته دختر تنزیل را　　معنی و تاویل حیدر زیور است

۱۶۶- جامع‌الحکمتین، ص۳۰۸.
۱۶۷- مقدمهٔ کتاب الهمة فی‌آداب اتباع‌الائمة، صفحه ۲۰ بقلم دکترمحمد کامل‌حسین.
۱۶۸- الموید فی‌الدین، دیوان، ص ۲۱۷

مشکل تنزیل بی تاویل او بر گلوی دشمن دین خنجر است
ای گشاینده در خیبر قران بی گشایشهای خوبت خیبر است[۱۶۹]

از کتابهای مهمی که درباره تاویل نوشته شده کتاب «اساس التاویل» نعمان بن‌حیون التمیمی المغربی متوفی ۳٦۳ است که مؤلف خواسته‌است همچنانکه در کتاب «دعائم الاسلام» بـه بیان ظاهر شریعت پـرداخته است در این کتاب باطن شریعت را گزارش کرده باشد.[۱۷۰]

۱۶۹- ناصرخسرو، دیوان، ص ۵۹
۱۷۰- نعمان‌بن حیون مغربی، اساس التاویل، ص ۲۷

۱۴

چهره دینی و مذهبی ناصرخسرو در دیوان

دیوان ناصرخسرو ازمهم‌ترین وپرمایه‌ترین آثار اوست واوچهرهٔ دینی وفلسفی خودرا دراین اثرگرانبهای خود به خوبی نمایانده است. دراین گفتار توجه بیشتر به سیمای دینی اوست هرچندکه‌اودین رااز فلسفه جدانمی‌دانسته وکتاب جامع‌الحکمتین را برای آن تألیف کرده‌که مطالب آیات خدای واخبار رسول‌را با برهانهای عقلی و مقدمات منتج [1] تلفیق دهد تا دیگر فیلسوفان علما لقبان راستور نینگارند و علما لقبان فیلسوفان را کافرنگویند[2]. پیش از آنکه دربارهٔ عقائد دینی او گفتگو کنیم مناسب است‌که به‌ارزشیابی اوازافکار وعقائد غیراسلامی‌نظری‌اجمالی بیفکنیم. اودر قصیدهٔ اعترافیه[3] خود می‌گوید که برای جستن حقیقت به سوی مذاهب و فرق گوناگون روی‌آورده وبا مردم مختلف گفتگو کرده است:

از پارسی و تازی و از هندو و ازترك   وزسندی و رومی وزعبری همه یکسر
وزفلسفی و مانوی و صابی و دهری   درخواستم این حاجت و پرسیدم بی‌مر[4]

چنانکه میدانیم مهمترین مذهب در زمان او مذهب‌ترسائی و یهود بوده است که ناصرخسرو حالت آسان‌گیری وتسامح دربرابر آن‌گرفته ونکوهش بآن دومذهب را روانمیشارد. چنانکه‌گوید:

بنکوهی جهود وترسا را   توچه داری برین دوتن تفضیل

۱- جامع‌الحکمتین، ص۱۸

۲- جامع‌الحکمتین، ص۱۶

۳- مقصود قصیده‌ای است‌که ناصرخسروسیرمعنوی وروحی‌وهمچنین گرویدن خود را به مذهب اسماعیلی بیان می‌کند واین قصیده با این مطلع آغاز میشو:

ای خوانده بسی علم وجهان‌گشته سراسر   تو برزمی و از برت این چرخ مدور

۴- دیوان ص۱۷۶

چون ندانی که فضل فرقان چیست پس چه فرقان ترا و چه انجیل[۵]

وباز درجایی دیگر می‌گوید:

گـرزی توقول ترسا مجهولسـت معروف نیست قول توزی تـرسا

اوبر دوشنبه و تو بر آدینـــه تولیل قدر داری و اویلدا[۶]

این تسامح ناصرخسرونسبت باین‌دومذهب بعلت آنست‌که مسیحیان ویهودیان دردستگاه خلفای فاطمی نفوذ فراوان‌داشته‌اند وبیشتر مشاغل مهم دردست آنان بوده است و افراط در تکریم آنان موجب‌گردیدکه برخی ازشاعران زمان زبان به طعن و تعریض بگشایند چنانکه حسن‌بن بشر دمشقی می‌گوید:

تنصر فـا لتنصـردیـن حـق علیـه زمـاننا هـذا یـدل[۷]

ویا دیگری بگوید:

یا اهل مصـرانی نصحـت لکـم تهـودوا قـد تهـود الفلـك[۸]

وهمین نفوذ یهـودیـان در مصر موجب شدکـه نامه‌ای راکـه یهـودیان ادعـا می‌کردند باملاء حضرت رسول و به خط حضرت‌علی در مورد معافیت از جزیه در دست دارند مورد تصدیق وقبول ناصرخسرو قرارگیرد ودردوجا ازآن به عنوان سند درست یادکند:

فخر بر دیگر جهودان خیبری را خط اوست

بنگر اینك گر نداری استوار ای ناصبی[۹]

بشو زی امـامی کـه خـط پـدرش است

بـه تعـویذ خیـرات مر خیبـری را[۹]

در حالیکه این نامه مجعول و مزور بوده است.[۱۰] ناصرخسرو زردشتیان را

۵- دیوان، ص۲۴۲

۶- دیوان،ص۲۹ شاید بیت‌دوم‌ناظر باین مطلب بوده‌که اهل انجیل‌آغاز آفرینش را روز دوشنبه می‌دانسته‌اند. رجوع شود: به‌کشف الا سرار، ج۳ ص۶۲۹

۷- ادام‌متز، الحضارةالاسلامیةفی‌القرن‌الرابع، ج۱ص۷۳

۸- سیوطی، حسن المحاضرة، ص۱۵۳

۹- دیوان،ص۶۵و۱۴

۱۰- رجوع شود به پیوست‌دوم ازکتاب تحلیل اشعار ناصرخسرو تألیف نگارنده، ص۳۵۰-۳۴۰.

به داشتن گفتار بی کردار متهم میسازد:

لب پر زفضول و زند برلب　　زردشت چنین نوشت در زند[۱۱]

ولی گاه‌گاه به منقولات زردشتیان استناد می‌جوید:

از بدیها خود به پیچد بدکنش　　این نوشتستند در استا وزند
چند ناگاهان به چاه اندر فتاد　　آنکه او مردیگران راچاه‌کند[۱۲]

وهمچنین به ثنویت مانی اعتراض میکند باینکه نور با ظلمت یك‌نهاد نیست وخیرباشر باهم برابر نتوانند بود:

آنچه زیر روز و شب باشد نباشد یك نهاد
ره ازین جاگم شدست ای عاقلان برمانوی[۱۳]

از ابیات اوگاه‌گاه توجه به طریقه وروش صوفیان استنباط میشود:

اندر حرم آی ای پسر ایرا که نمازی
کانرا بحرم در کنی از مزد هزار است
بشناس حرم را که همین جابدرتست
با بادیه و خار مغیلانت چه کار است[۱۴]

و این بیاد می‌آورد آنچه راکه به حلاج نسبت داده‌اندکه‌گفت اگرکسی نتوانست به حج رود خانه خودرا پاك و پاکیزه‌گرداند وگرد آن طواف‌کند[۱۵] واود استانی‌را که هجویری آورده که یکی به نزد جنید آمد ویرا گفت ازکجا می‌آیی؟ گفت : به حج بودم. گفت: حج کردی؟ گفت: بلی. گفت، ازابتدا که از خانه برفتی واز وطن رحلت کردی از همه معاصی رحلت‌کردی؟ گفتا: نی، گفت، پس رحلت نکردی[۱۶] الخ عیناً

۱۱- دیوان، ص۹۰
۱۲- دیوان، ص۱۲۲، دراندرز آذرباد مهرسپندان چنین آمده: «هرکی همیمالان راذچاه اپکند خویش‌اندر افتید». رجوع شود به: اخلاق ایران باستان، دینشاه ایرانی، ص۱۰۹ ودرعربی نیز آمده است: «من حفربئرا لغیره سقطفیها» رجوع شود به: التمثیل والمحاضرة، ثعالبی، ص۱۷
۱۳- دیوان، ص۴۶۲
۱۴- دیوان، ص۵۶
۱۵-شعرانی، طبقات‌الکبری، ج۱ ص۱۷
۱۶- هجویری، کشف‌المحجوب، ص۴۲۵

در قصیده‌ای آورده که بدین مطلع آغاز میشود:

حاجیان آمدند با تعظیم شاکر از رحمت خدای رحیم[۱۷]

واین یکی ازمواردی‌است که صوفیه واسماعیلیه باهم هم‌داستانند یعنی ارکان عبادات رادارای ظاهر و باطن وروح وجسد می‌دانند و همیشه تأکید بر باطن و روح شریعت می‌کنند ودرجای دیگر نیز ناصرخسرو می‌گوید:

اگر جانت مرکب ندارد زدانش مکن خیره رنجه براه حجازش[۱۸]

باوجود این اوازتظاهر به صوفی‌گری انتقاد میکند وصوفی را به صفای باطن می‌داند نه به ظاهر صوفیانه:

فوطه بپوشی تو تا عامه‌گفت شاید بودن کاین صوفیستی
گرت به فوطه شرفی نوشدی فوطه فروش تو بهشتیستی[۱۹]

که بیاد می‌آورد گفته ابوبکر عنبری راکه گفته است:

لیس التصوف بالفوط من قال ذاك فقط غلط
ان التصوف یافتی صفو الفواد من السقط[۲۰]

ناصرخسرو شیعه و مبلغ تشیع بود و مهم‌ترین دلائلی که شیعیان برای اثبات خلافت واولویت حضرت‌علی‌بن ابی‌طالب‌علیه‌السلام یادکرده‌اند در دیوان خود آورده است ازجمله:

۱ـ تصریح وتنصیص پیغمبر به ولایت حضرت‌علی در غدیرخم:

پس‌از خطبه غدیرخم شنیدی علی اورا ولی باشد به پیمان
بیاویزد آن‌کس به غدر خدای که بگریزد از عهد روز غدیر[۲۱]

۲ـ قرابت ونزدیکی حضرت‌علی با پیغمبر:

از مرد یابد ملك هرگز جز پسر یا دخترش
نشنود ترسا جز چنین گفتاری از پیغمبرش

۱۷ـ دیوان، ص۲۵۸
۱۸ـ دیوان، ص۲۲۹
۱۹ـ دیوان، ص۴۸۷
۲۰ـ ثعالبی، تتمة‌الیتیمة، ج۱ص۶۱
۲۱ـ دیوان، ۳۱۵ و ۱۹۲

منکر شدش نادان ولیکن نیست دانا منکرش
هرکو بداند حق را این قول ناید منکرش[۲۲]

۳- احادیثی که ازپیغمبر دربارهٔ علی روایت شده مانند:

علی منی بمنزلة هرون من موسی الا انه‌لانبی بعدی[۲۳]

جز او دانی کرا هارون امت چوباشد مصطفی فرزند عمران[۲۴]

وهمچنین:

انا مدینة العلم وعلی بابهافمن ارادالعلم فلیات الباب[۲۵]

در بود مر مدینهٔ علم رسول را زیرا جز او نبود سزای امانتش
گرعلم بایدت بدر شهر علم شو تا بردلت‌بتابد نور سعادتش[۲۶]

ونیز:

یا علی انت قسیم الجنة والنار[۲۷]

قسمت‌نشدبخلق‌درون‌دوزخ‌وبهشت بر کافرو مسلمان الا بقسمتش[۲۸]

والله لاعطین‌الرایة رجلا یحبه‌الله ورسوله وهویحب‌الله ورسوله[۲۹]

آن‌راکه مصطفی چوهمه عاجزآمدند در حرب روزبدر بدوداد رایتش[۳۰]

بنابر ادله فوق او مذهب شیعه را حق میداند وهمه‌را بآن مذهب می‌خواند:

زاب خرد گر خبر ستی تو را میل تو زی مذهب شا عیستی[۳۱]

واز امامان شیعه به بزرگی وجلالت یاد می‌کند:

حسین و حسن را شناسم حقیقت به عالم گل وياسمين محمد[۳۲]

۲۲- دیوان، ص۲۱۹
۲۳- سیوطی، جامع صغیر، ج۲ ص۱۴۰
۲۴- دیوان، ص۳۱۵
۲۵- سیوطی، جامع صغیر، ج۱، ص۳۴۶
۲۶- دیوان، ص۲۱۵
۲۷- مجلسی، بحارالانوار، ج۹، ص۳۸۹
۲۸- دیوان، ص۲۱۵
۲۹- قزوینی‌رازی، النقض، ص۱۳۹
۳۰- دیوان، ص۲۱۵
۳۱- دیوان، ص۴۸۷
۳۲- دیوان، ص۱۰۳

ودر بیت زیر تأثر خودرا ازفاجعه‌کربلا اظهار می‌دارد:

دفترپیش آرو بخوان حال آنك — شهره ازو شد بجهان کربلاش
تشنه وکشته شد و نگرفت دست — حرمت و فضل وشرف مصطفاش
و آنکس‌کوکشت مرین شمع را — باز فرو خورد همین اژدهاش[۳۳]

و خدا راشکر می‌کندکه بجای مدح امیران وغزل دربارۀ زیباورویان‌خود را به مناقب اهل بیت ومقتل شهیدان آنان مشغول داشته است:

هزارشکرخداوندرا‌که خرسندست — دلم‌زمدح‌وغزل‌برمناقب‌ومقتل[۳۴]

ازاین‌گذشته او ازیاران پیغمبرکه جانب‌داری علی راکردند همیشه به بزرگی ونیکی یاد می‌کند وازمیان آنان سلمان فارسی را بیش‌ازهمه موردنظر دارد:

قصۀ سلمان شنیدستی و قول مصطفی — کوزاهل البیت‌چون شدبازبان‌پهلوی[۳۵]

که اشاره است به: «ان‌سلمان‌منا اهل البیت».[۳۶] وگاه خودرا در آزاردیدن و رانده شدن مقایسه با سلمان می‌کند:

سوی دلیل حق بنهم روی‌خویش — تاخویشتن به سیرت‌سلمان‌کنم[۳۷]
بجای آنچه من دید ستم امروز — سلیمست‌آنچه‌دیدستست‌سلمان[۳۸]
از خانه عمر براند سلمان را — امروز برین زمین تو سلمانی[۳۹]

شاید بیت اخیر اشاره است بداستان خواستگاری سلمان از دختر عمر و اینکه عبدالله بن عمر ناراضی بوده وشکایت برعمرو عاص‌برده وعمروعاص‌سلمان‌را رانده و ردکرده است.[۴۰] اوهر چند در بعضی ازموارد از ابوبکرو عمر با ملایمت یادکند:

هیچ باابوبکر و با عمر لجاج — نیست امروز ونه روز محشرم
کارعامست این‌چنین ترفندها — نازموده خیره خیره مشکرم[۴۱]

۳۳- دیوان، ص۲۲۶
۳۴- دیوان، ص۲۴۸
۳۵- دیوان، ص۴۶۲
۳۶- قمی، شیخ‌عباس، سفینةالبحار، ج۱ ص۳۴۷
۳۷- دیوان، ص۳۰۴
۳۸- دیوان، ص۳۲۶
۳۹- دیوان، ص۴۱۶
۴۰- ابن قتیبه، عیون الاخبار، ج۱ ص۲۶۸
۴۱- دیوان، ص۲۹۱

ولی‌گاهی با خشونت وعصبیت ازیکی ازآنان تعبیربه «بت نخستین»[۴۲] میکند واشاره به‌مسألهٔ فدك مینماید ومحتمل است این تعبیر راازداعی خود الموید فی‌الدین شیرازی‌گرفته باشدکه‌گفته «برئت من الهبل الاول»[۴۳] وآنجا هم‌که‌گفته:

چون دادکنی خود عمر توباشی هرچند که نامت عمر نباشد[۴۴]

مقصودش عمربن عبدالعزیز است‌که حتی‌کتابی تحت عنوان «سیرةعمربن عبدالعزیز» در آن روزگار وجود داشته است[۴۵].

او با بنی‌امیه و بنی عباس مخالف است واین مخالفت خود را با شدت هرچه تمام‌تر بیان می‌دارد:

زندان مومنست جهان، من چنین زیرا همی قرار به یمگان کنم
تا روز حشر آتش سوزنده را بر شیعت معاویه زندان کنم[۴۶]

از بیت اخیر بر می‌آیدکه معاویه درزمان ناصرخسرو پیروانی داشته است و گفته مقدسی‌که در بغداد غلاتی هستندکه در حب معاویه افراط می‌کنند[۴۷] وهمچنین گفته مسعودی‌که قبر معاویه در باب‌الصغیر دمشق مورد زیارت پیروان اوست[۴۸] این مطلب را تأیید میکند. و در مورد عباسیان نیز نفرت خودرا با تشبیه نمودن شعار سیاهشان به رنگ سیاه زاغ اظهارمیدارد:

معزول‌گشت زاغ چنین زیرا چون دشمن نبیره زهرا شد
کفرو نفاق ازوی چو عباسی بر جامهٔ سیاهش پیدا شد[۴۹]

ودر جای دیگرگوید:

نشان مدبریت این‌بس‌که هرگز چو عباس نشوئی طیلسانت

۴۲- دیوان، ص۳۷۳
۴۳- المویدفی‌الدین،دیوان الموید،ص۲۹۰
۴۴- دیوان، ص۱۴۱
۴۵- ابوبکر اشبیلی، فهرسته، ص۲۷۳
۴۶- دیوان، ص۳۰۵
۴۷- مقدسی، احسن التقاسیم، ص۱۲۶
۴۸- مسعودی، مروج‌الذهب، ج۵ ص۱۴
۴۹- دیوان، ص۱۴۰

نجوئی جز فساد و شر ازیرا همیشه‌گرگ باشد میزبانت[۵۰]

وگاهی چنان از خلفای بنی عباس ناراحت است‌که‌گوئی نفرین بر ابومسلم میکندکه او سبب بگاه رسیدن آنان شده است:

هرزمان بدتر شود حال رمه چون‌بودش‌ازگرسنه‌گرگان‌رعات

گر بخواهد ایزد از عباسیان کشتگان آل احمد را دیات

وای بومسلم که مرسفاح را اوبرون‌آورد ازآن بی‌درکلات[۵۱]

اوانتقاد خودرا ازفقهای زمانش درسه جهت قرار داده یکی درکیفیت استنباط احکام شرعی ومتکی بودن به قیاس ورای ودیگری مساله تحلیل شطرنج وشراب مثلث وسدیگرتوسل به‌حیله‌های شرعیه ورخصت دربرخی از احکام شرعی.

درمورد قیاس ورای اومی‌گوید:

رای ترا نیست در سخن من گرتوبراه قیاس ومذهب رائی[۵۲]

مذهب رای روش ابوحنیفه و پیروان اوست‌که ناصرخسرو از او به عنوان «صاحب رای»[۵۳] نیز بادکرده است و حنیفیان را بهمین مناسبت «اصحاب‌الرای»[۵۴] گویند.

قیاس عبارت است ازاینکه حکم موردی راکه دلیل‌آن موجوداست‌برموردی که‌دلیل ندارد ولی مشابه مورداول است جاری‌کنیم شیعه قیاس را جایز نمی‌شمرد مگراینکه علت آن منصوص‌باشد. از میان اهل تسنن اهل ظاهر مانند داود اصفهانی وابن‌حزم مخالف با قیاس‌هستند وابن‌حزم حتی‌گویدکه اهل سنت بسیاری ازچیزهایی راکه خداوند تجویزنکرده‌بوسیله رای‌تجویزکرده‌اند[۵۵] واوکتابی‌مستقل‌درابطال قیاس ورای واستحسان نوشته‌است[۵۶] ناصرخسرو درابیات زیر به صراحت قیاس را محکوم

۵۰- دیوان، ص۸۵
۵۱- دیوان، ص۷۹
۵۲- دیوان، ص۴۱۹
۵۳- دیوان، ص۲۰۲
۵۴- شهرستانی، ملل ونحل، ج۱ ص۳۶۵
۵۵- ابن حزم‌الاندلسی، رسائل،ص۸
۵۶- این‌کتاب تحت عنوان: «ملخص‌ابطال القیاس‌والرای والاستحسان والتقلید والتعلیل» دردمشق درسال۱۳۷۹ه چاپ شده است

میکند:

برقیاس خویش دانی هیچ کایزد در کتاب
از چه معنی چون دو زن‌کردست مردی رابها
ور زناکردن چوکشتن نیست از روی قیاس
هردو را کشتن چو یکدیگر چرا آمد جزا
وز قیاس تو رسول مصطفائی نیز تو
زانکه مردم بود همچون تو رسول مصطفا
وز قیاس تو چوبا پرند پرنده همه
پر دارد نیز ماهی چون نپرد در هوا؟[۵۷]

درباب شراب مثلث ناصرخسرو گوید:

باده پخته حلالست به نزد تو که‌تو برمذهب بویوسف‌ونعمانی[۵۸]

مقصود اوازبویوسف قاضی ابویوسف متوفی ۱۸۲ واز نعمان ابوحنیفه نعمان بن ثابت متوفی ۱۵۰ است[۵۹].

او درجائی دیگر تعبیربه «می‌جوشیده» و «سیکی پخته» کرده است[۶۰] صاحب تفسیرکشف‌الاسرارگوید: «ابو حنیفه‌گفت ومطبوخ‌که دو سیك از آن بشود وسیکی بماند خوردن آن‌مباح است وحدواجب نکند»[۶۱] وابوالفتح بستی‌می‌گوید:

علیك بمطبوخ النبیذ فانه حلال اذا لم یخطف‌العقل والفهما
ودع قول من قد قال ان قلیله معین‌علی الاسکار فاستویا حکما[۶۲]

در مورد شطرنج ناصرخسرو می‌گوید:

می‌جوشیده حلالست سوی صاحب رای شافعی گوید شطرنج مباحست بباز[۶۳]

صاحب تفسیرکشف الاسرارکه خود شافعی بوده می‌گوید: «مذهب اصحاب

۵۷- دیوان، ص۲۴
۵۸- دیوان، ص۴۳۰
۵۹- ابن‌ندیم، فهرست، ص۲۸۶ و۲۸۴
۶۰- دیوان، ص۲۰۲ و۳۴۸
۶۱- میبدی، کشف‌الاسرار، ج۳ ص۲۲۴
۶۲- ثعالبی، یتیمةالدهر، ج۴ ص۳۱۰
۶۳- دیوان، ص۲۰۲

حدیث وسیرت اهل ورع ودیانت براین است که شطرنج حرام است ولی بعضی فقها ازمتأخران اصحاب شافعی آن را رخصت داده‌اند»[۶۴].

اودر همین موارد نسبت‌هائی به‌احمدبن حنبل ومالک‌بن‌انس می‌دهد که نتیجه بگیرد به فتوای این چهار امام این امورمنکر رامی‌توان انجام داد ولی تصور می‌رود که ناصرخسرو توجهی به‌مبانی فقهی این‌چهار مذهب نداشته وفقط به ترجمه قطعه‌ای که نشوان حمیری آن‌را به ابوالعلاء معری نسبت داده و با این مطلع آغاز میشود پرداخته است:

الشا فعی من‌الائمة قائل　　　اللعب بالشطرنج غیر حرام

ولی چون ناصرخسرو شیعه بوده بیتی راکه‌درمورد روافض بوده است ندیده انگاشته است وترجمه نکرده است:

واری الروافض‌قد اجازوا متعة　　　بالقول لابالعقد والا برام[۶۵]

سبکی هنگام نقل اشعار عربی فوق می‌گوید چنین شاعری‌را باید با تازیانه‌زد ودر بازارها‌گرداند تا چنین‌گستاخی بر پیشوایان مومنان نورزد[۶۶].

ناصرخسروفقهای زمان خودراباتوسل به«حیلت» و«رخصت» نکوهش‌می‌کند:

رخصت وحیلت مهارهای توشد　　　تو زپس این مهارها جملی

حیلت ورخصت هبل نهاد ترا　　　تو تبع مکرو حیلهٔ هبلی[۶۷]

درجائی دیگر گوید:

کتب حیلت چون آب زبر داری　　　مفتی بلخ و نشابور وهری زانی

برکسی‌چون زقضاسخت‌شودبندی　　　تومرانرا بیکی نکته بگردانی[۶۸]

شکی نیست‌که فقها برای آنکه احکام را قابل انعطاف سازند متوسل به حیله‌های فقهی میشدند و این امر در فقه ابوحنیفه بیشتر به چشم میخورد چنانکه ثعالبی دربارهٔ اومی‌گوید: «هولم یسبق فی‌الحیل الفقهیة»[۶۹] ودربارهٔ حیله‌های فقهی

۶۴ـ میبدی، کشف‌الاسرار، ج۳ ص۱۶

۶۵ـ نشوان حمیری، الحورالعین، ص۲۶۲

۶۶ـ سبکی، معیدالنعم ومبیدالنقم، ص۱۰۲

۶۷ـ دیوان، ص۴۴۸

۶۸ـ دیوان، ص۴۳۰

۶۹ـ ثعالبی، لطائف المعارف، ص۶۸

کتاب‌های فراوانی نوشته شده‌که از مهمترین آنها میتوان‌کتاب الحیل و المخارج خصاف وکتاب‌الحیل فی‌الفقه ابوحاتم طبری قزوینی را نام برد[۷۰]

ناصرخسرو فقهای زمان خودرا به رشوت خواری نیز متهم می‌سازد ومی‌گوید حیلت ورخصت‌را درمواردی بکارمی‌برندکه خصم‌کیسه رشوت را بازنماید:

چون خصم سرکیسه رشوت بگشاید دروقت شما بند شریعت بگشائید[۷۱]

درست مانند است بانچه‌که دیگری‌گفته است:

ان‌جئتهم فارغاً لزوك فی‌قرن وان‌رأوارشوة افتوك بالرخص[۷۲]

ابیات زیر نشان دهنده نظری است‌که ناصرخسرو با فقهای زمان خود داشته است:

زانکه دین را دام سازد بیشتر پرهیزکن
زانکه سوی او چو آمد صید را زنهار نیست
گاه‌گوید زین ببایدخوردکاین پاکست وخوش
گاه گوید نی‌نشاید خورد کاین‌کشتار نیست
وربری زی اوبه رشوت اژدهای هفت سر
گوید این فربی یکی ماهیست بالله مارنیست
حیلت و مکرست فقه و علم او و سوی او
نیست دانا هرکه او محتال یا مکار نیست
گرش غول شهرگوئی جای این گفتار هست
ورش دیو دهرخوانی جای استغفار نیست[۷۳]

او حتی به کیفیت تدوین‌کتب اهل سنت خرده‌گیری می‌کند:

امام مفتخر بلخ قبة الاسلام رسوم‌سنت‌راساختست‌مختصری[۷۴]

چنانکه میدانیم طحاوی متوفی۳۲۱ برای نخستین‌بار مختصر درفقه نوشته و

۷۰- کتاب خصاف در۱۹۲۳ وطبری در۱۹۲۴ چاپ شده است
۷۱- دیوان، ص۱۲۴
۷۲- ابن ابار، المقتضب، ص۱۱
۷۳- دیوان، ص۷۷
۷۴- دیوان، ص۴۸۵

پس‌ازاوابوالحسن کرخی بغدادی متوفی۳٤۰ وابوبکر جصاص متوفی۳۷۰ وابوالحسن قدوری متوفی۴۲۸ قواعدفقه اهل سنت‌رادرکتابی به‌عنوان «مختصر» گرد آورده‌اند[۷۵]

بهمان اندازه‌که ناصرخسرو از خلفای بنی‌عباس وامیران فرمانبردار آنان بدگوئی میکند خلیفه فاطمی مصررا مورد ستایش قرارمی‌دهد. اوهمزمان باالمستنصر بالله هشتمین خلیفه فاطمی مصر بود و دوران خلافت او از درخشان‌ترین دوره‌های خلافت فاطمیان بوده است ودر همین دوران‌کسانی مانند موید شیرازی درسال٤۳۸ وناصرخسرو در۴۴۱ وحسن صباح در٤۷۱ به مصر آمدند و نظام خلافت فاطمیان‌را که با نظام خلافت عباسیان مقایسه‌کردند پی به برتری آن بردند حسن صباح صریحاً می‌گوید: «خلافت امام مستنصر با خلافت عباسیان و امامت او به امامت عباسیان سنجیدم و بر حق‌تر یافتم بدو اقرار آوردم و از خلافت عباسیان بکل الوجوه بیزار شدم»[۷۶]

ناصرخسرو هم می‌گوید:

روزی برسیدم بدر شهری‌کان را اجرام فلك بنده بد آفاق مسخر[۷۷]

اودر موارد بسیار مدح وستایش مستنصر را می‌کند ازجمله:

اگر از خانه و از اهل جدا ماندم جفت گشتستم با حکمت لقمانی
پیش‌داعی من امروزچوافسانه‌ست حکمت ثابت بن قرهٔ حرانی
داغ مستنصر بالله نهادستم بر بر و سینه و بر پهنه پیشانی
آن خداوندکه صد شکرکند قیصر گربباب الذهب آردش بدربانی[۷۸]

درهمین قصیده خطاب به مستنصر می‌گوید:

چون به بغداد فرود آئی پیش آرد دیو عباسی فرزند به قربانی

ناصرخسرو امیدواربودکه روزی مستنصربالله بغداد را فتح‌کند وسپس روی به سوی خراسان آرد وانتقام اورا ازدشمنانش بگیرد:

۷۵- مقدمهٔ مختصر الطحاوی، ص۲
۷۶- نصرالله فلسفی، چند مقاله تاریخی وادبی، ص۴۱۷
۷۷- دیوان، ص۱۷۴
۷۸- دیوان، ص۴۳۱

ای خداوند زمان و فخر آل مصطفی
خنجر گلگونت راکی سر سوی خاور کنی
ای نبیره آنکه زوشد در جهان خیبر سمر
دیر برناید که تو بغداد را خیبر کنی[۷۹]

وهمچنین آنجاکه گوید:

ارجو که سخت زود بفوجی سپید پوش
کینه کشد خدای زفوجی سیه سلب
وان آفتاب آل پیمبر کند به تیغ
خون پدر ز گرسنه عباسیان طلب[۸۰]

این امید ناصرخسرو باقیام بساسیری درسال ۴۵۱ وخروج اوبرالقائم بامرالله وخطبه‌کردن بنام المستنصر درعراق‌وخوزستان مرتبط است[۸۱]. وفوج سپیدپوش ناظر بآن‌است‌که سپاهیان بساسیری علم‌های سفید مصری‌که برسرآن نام مستنصر مکتوب بود باخود حمل می‌کردند[۸۲]

ناصرخسرو در مصر با المؤید فی‌الدین داعی الدعاة شیرازی آشنا شد مؤید شیرازی از مردان انقلابی بودکه بارها در شیراز و اهواز موجب‌شورش‌گردیده بود و نفوذ سخن او چنان بودکه ابوکالیجار حاکم فارس باوگفت من خود و دینم را بتو تسلیم‌کردم[۸۳] ابن‌بلخی دربارهٔ اومیگوید: «سری بود ازداعیان سبعیان ودرمیان دیلم قبولی داشت همچنانك پیغمبری واین مرد باکالیجار را گمراه‌کرد ودر مذهب سبعی آورد»[۸۴] مقام علمی و نفوذ معنوی مؤید چنان بودکه ابوالعلاء معری در مکاتبات خود باآو اورا «سیدناالرئیس‌الرجل» خطاب می‌کرد[۸۵] و دربحث و مناظرهٔ در مساله گوشت خواری در برابر او مجاب‌گردید، ناصرخسرو درقصیده اعترافیه خود دربارهٔ او میگوید:

۷۹- دیوان، ص۴۳۳
۸۰- دیوان، ص۴۳
۸۱- ابن تغری‌بردی، النجوم الزاهرة، ج۵ص۱۲
۸۲- ابن‌کثیر دمشقی، البدایةوالنهایة، ج۱۲ ص۷۷
۸۳ المویدفی‌الدین، السیرةالمویدیة، ص۶۱
۸۴- ابن‌البلخی، فارس‌نامه، ص۱۱۹
۸۵ یاقوت حموی، معجم الادباء، ج۳ ص۱۹۴

از خاك مرا برفلك آورد جهاندار — يك برج مرا داد پراز اختر ازهر
چون سنگ بدم هستم امروز چویاقوت — چون خاك بدم هستم امروزچوعنبر
دستم بکف دست نبی داد به بیعت — زیر شجر عالی پرسایهٔ مثمر
ازرشك همی نام نگویمش در این شعر — گویم که‌خلیلست‌کش‌افلاطون‌چاکر
استاد طبیبست و موید ز خداوند — بل‌کز حکم و علم مثالست ومصور
آباد بر آن شهری‌که وی باشد دربانش — آباد بر آن کشتی کوباشد لنگر۸۶

بهمین جهت او دیگران را نیز تشویق میکندکه جان و دل به‌کرایه دهند و برای شنیدن سخن خوب به‌مصر بروند:

روا بودکه زبهر سخن بمصر شوی — وگرهمه بمثل‌جان ودل دهی بکری۸۶

چنانکه میدانیم ناصرخسرو ازطرف خلیفهٔ فاطمی لقب «حجت» گرفت وحجت جزیره‌خراسان گردیدواوخودرابه‌صورتهای مختلف: «حجت‌خراسان» «حجت‌مستنصری» «حجت فرزند رسول» «حجت نایب پیغمبر» ۸۷ یاد می‌کند. فاطمیان نواحی تبلیغاتی خودرا به دوازده‌بخش تقسیم‌کرده بودند وهرناحیه‌ای‌را جزیره می‌خواندند ناصرخسرو خطاب به مستنصرگوید:

چون من دوازده‌ست تراسب و بارگیر — لیکن زخلق نیست جز از تو سوارمن۸۸

او با این مقام روحانی خود با اراده‌ای راسخ و استوار به تبلیغ پرداخت و چون در جایگاهی امن یعنی درهٔ یمگان ودر پناه امیری فاضل وبزرگوار یعنی علی‌بن اسد امیربدخشان۸۹ بسر میبرد از دشمنی دشمنان باکی نداشت و چنانکه خود گوید نامه‌های دعوت هرسال باطراف جهان می‌فرستاده است:

هر سال یکی کتاب دعوت — باطراف جهان همی فرستم۹۰

وتألیفات او مورد پسند اهل خراسان واقع شده است:

۸۶- دیوان، ص۱۷۴ و۴۵۵
۸۷- دیوان، صفحه‌های ۲۳۸، ۴۱۳، ۱۲۵، ۲۸۳
۸۸- دیوان، ص۳۴۷
۸۹- در ص۳۱۴ ازجامع الحکمتین درباره او گوید: «من به عمردراز خویش‌اندر فراخ زمین خدای سبحانه جز او کسی ندیدم که با اقبال دنیا بوی ، آنکس طلب ذخایر علمی ودفاین دینی وخزاین صدقی‌کند وفکر این زایل فانی نکند»
۹۰- دیوان، ص۲۹۸

خراسان چو بازار چین کرده‌ام به تصنیفهای چودیبای‌چینی[۹۱]

وبا این تبلیغات توانسته بود ایمان مردم خراسان رابه خلیفهٔ عباسی درحوزهٔ مأموریت خوٰد سست کند:

سخنم ریخت آب دیو لعین ببدخشان و جام وتون وتراز[۹۲]

وتوفیق او درامر تبلیغ بحدی رسیدکه نویسندگان‌کتب مذاهب مانند مولف بیان الادیان وتبصرة العوام ازمذهبی به عنوان «ناصریه» که پیشوای آن ناصرخسرو بوده است یادکرده‌اند[۹۳]

ناصرخسرو بیشتر آثار خودرا درزمانی‌که دریمگان بود بوجود آورد. درسال ٤٥۳ زادالمسافرین ودرسال ۴۶۲ جامع‌الحکمتین یعنی دواثرنفیس فلسفی‌وکلامی‌خودرا نوشت ونیزاشعار حکیمانه وپند آمیز و انتقاد جویانه خورا همانجا سرود و دشمنان فراوانی برای خودگرد آورد ولی اوصریحاً گفت‌که در حجت و دعوی بر آنها برتر است ولی عقل حکم میکندکه خود را ازشر آنان محفوظ دارد:

از چنین خصم یکی دشت نیندیشم بگه حجت یا رب توهمی دانی
لیکن ازعقل روانیست که از دیوان خویشتن را نکند مرد نگهبانی[۹۴]

دشمنان او، او را با القاب تکفیر آمیز آن زمان یعنی: «رافضی» و «قرمطی» و «معتزلی» یاد میکردند و او معتقد بودکه‌فقط مردان علم ودین بدین الفاظ یادکرده میشوند:

نام نهی اهل علم و حکمت را رافضی و قرمطی و معتزلی[۹۵]

درجای دیگرگوید:

گردبدین مشغول گشتم لاجرم رافضی گشتستم وگمراه نام[۹۶]

مخالفان اوبه فضل او اعتراف داشتند ولی دردینش خرده می‌گرفتند و آرزو می‌کردندکه‌کاش فضلی نمی‌داشت ولی دینش درست می‌بود:

۹۱- دیوان، ص۴۰۴
۹۲- دیوان، ص۲۰۵
۹۳- علوی حسینی، بیان‌الادیان، ص۳۹، تبصرة العوام، ص۱۸۴
۹۴- دیوان، ص۴۲۹
۹۵- دیوان، ص۴۴۸
۹۶- دیوان، ص۲۹۸

مراگویند بد دینست وفاضل بهتر آن بودی
که دینش پاك بودی ونبودی فضل چندانش[۹۷]

ولی او در پاسخ آنان می‌گفت:

آن همی‌گوید امروز مرا بد دین   که بجز نام نداند ز مسلمانی[۹۸]

ناصرخسرو سیمای اسماعیلی خود را در دیوان اشعار خود آشکار ساخته. اسماعیلیان معتقدندکه قرآن‌وشریعت‌را تفسیر باطن یعنی تأویل بایدکرد وفقط‌خاندان علی‌اندکه میتوانند عهده‌دار تأویل شوند و حدیثی از پیغمبرنقل می‌کنندکه فرموده است من صاحب تنزیل وعلی صاحب تأویل است[۹۹] و بهمین مناسبت اسماعیلیه اهل تأویل[۱۰۰] خوانده میشوند. فقهای اهل‌سنت تأویل اسماعیلی را قبول نداشتند ابن‌تیمیه می‌گوید اینان تحریف‌کلمه از مواضع خود می‌کنند و نام آن را تأویل می‌نهند[۱۰۱]. ناصرخسرو درتأویل‌صلوة می‌گوید: معنی‌ظاهر صلوة پرستش‌خداست بجسدباقبال سوی قبله اجسادکه آن‌کعبه است خانهٔ خدای‌تعالی بمکه وتأویل باطن‌صلوة پرستش خدای است به نفس ناطقه باقبال برطلب علم‌کتاب و شریعت سوی قبله ارواح‌که آن خانهٔ خداست آن خانه‌که علم خدای اندروست وآن امام حقست علیه‌السلام[۱۰۲] وگاهی از تأویل تعبیر به: «رمز» و «مثل» می‌کند مثلاً درمورد عیسی‌گوید:

قول مسیح آنکه گفت زی پدر خویش   می‌شوم این رمز بود پیش افاضل
عاقل دانست کوچه گفت ولیکن   رهبان گمراه گشت و هر قل جاهل[۱۰۳]

ودر مورد داستان آدم‌گوید:

ای‌بسربرده خیره عمر طویل   همه برقال قال و گفتن قیل

۹۷- دیوان، ص۲۱۷
۹۸- دیوان، ص۴۳۰
۹۹- المویدفی‌الدین، السیرةالمویدیة، ص۱۷
۱۰۰- جامع الحکمتین، ص۷۷
۱۰۱- ابن‌تیمیه، مجموعة الرسائل الکبری، ج۲ ص۱۴
۱۰۲-جامع‌الحکمتین، ص۳۰۸
۱۰۳- دیوان، ص۲۴۴، درجامع‌الحکمتین، ص۲۸۲ درباره این رمز چنین گوید: «یعنی نفس جزوی من همی باز گردد سوی نفس‌کلی‌که اواندر آسمانست وجهال امت او به پنداشتندکو همی گوید من پسر خدایم».

خبر آری که این روایت کرد — جعفر از سعد وسعد ازاسماعیل
که پسر بود دو مر آدم را — مه قابیل و کهترش هابیل
مرکهین را خدای ما بگزید — تا بکشتش بدین حسد قابیل
اندرین‌قصه نفع وفایده چیست — بنمای آن و بفگن این تطویل

سپس گوید:

نیست آگاهیت که بر مثلست — ای خردمند سربسر تنزیل
نیست تنزیل سوی عقل مگر — آب در زیرکاه بی تأویل[۱۰۴]

ودرباره اینکه خاندان پیغمبر رمزگشای دین وتأویل گزارحقیقی هستند گوید:

این همه رمز و مثلها را کلید — جمله انـدر خانه پیغمبر است
گر بخانه در ز راه در شونـد — این مبارك خانه را در حیدر است
هرکه بر تنزیل بی‌تأویل رفت — او بچشم‌راست در دین اعوراست
ای گشاینـده در خیبر قـران — بی‌گشایشهای‌خوبیت‌خیبراست[۱۰۵]

مقدسی می‌گوید: اسماعیلیه را باطنیه می‌گویند زیرا ظاهر قرآن رابه‌باطن بر میگردانند[۱۰۶] ولی ابن خلدون‌گوید به جهت آنکه آنان بامام باطن یعنی امام مستور و پنهان اعتقاد دارند[۱۰۷] ناصرخسرو بهمین مناسبت مخالفان خود را ظاهری خطاب می‌کند.

فاطمیـم فاطمیـم فاطمـی — تا تو بدری زغم ای ظاهری[۱۰۸]

و این تعبیر از ظاهری نباید با «ظاهری» که به پیروان داودبن علی خلف اصفهانی اطلاق‌میشود[۱۰۹] وهمچنین «ظاهری» که منسوب به خلیفه ظاهر است اشتباه شود[۱۱۰]

ناصرخسرو به مسأله تعلیم و معلم اهمیت فراوانی می‌دهد چنانکه میدانیم اسماعیلیه‌اهل تعلیم نیز خوانده میشوند ومعلم را در برابر عقل قرار می‌دهند حسن

۱۰۴- دیوان، ص۲۴۱
۱۰۵- دیوان، ص۵۰
۱۰۶- مقدسی، احسن التقاسیم، ص۲۳۸
۱۰۷- ابن خلدون، مقدمه، ص۱۶۸
۱۰۹- ابن‌تغری‌بردی، النجوم‌الزاهره، ج۳ ص۴۷
۱۱۰- سیوطی، طبقات‌المفسرین، ص۶۶

صباح فصول چهارگانه‌ای داشته درباره مسأله تعلیم واینکه عقل برای آدمی درامور کافی نیست وتعلیم معلم یعنی امام لازم است وشهرستانی آن را به عربی در آورده است[۱۱۱] قسمتی از این فصول با پاسخی‌که غزالی داده در مناظرات فخرالدین رازی موجود است ورشیدالدین فضل‌الله هم‌آن‌را درجامع‌التواریخ آورده است وگوید حسن صباح‌گفت: خداشناسی به‌عقل و نظر نیست و به تعلیم امام است[۱۱۲] ناصرخسرو در موارد متعدد اشاره به اصل تعلیم‌کرده است:

بار مرد اندر درخت عقل ناپیدا بود ‌‌‌‌‌‌ چون‌به‌تعلیم‌آب‌یابد آنگهی‌پیداشود[۱۱۳]

نهان آشکارا کس نبیند ‌‌‌‌‌‌ جز از تعلیم حری نامداری[۱۱۴]

ناصرخسرو مانند سایراسماعیلیان بیشتر توجه به مذهب‌معتزله دارد تااشاعره هر چندکه فصلی از جامع‌الحکمتین خود را در رد مذهب اعتزال آورده است. او در مسأله جبر واختیار مانند سایرفرق شیعه دربسیاری ازمسائل معتقد به امربین‌الامرین است و این مستند است بحدیثی‌که ازحضرت صادق روایت شده: «لاجبر ولاتفویض بل‌امربین الامرین»[۱۱۵] او دراین باب‌گوید:

به میان قدرو جبرره راست بجوی ‌‌‌‌‌‌ که‌به‌نزدعقلاجبروقدردردوعناست[۱۱۶]

درست مانند است به آنچه‌که ابوالعلاء معری‌گفته است:

لاتعش مجبراً و لا قدریا ‌‌‌‌‌‌ فاجتهد فی‌توسط بین بینا[۱۱۷]

و همچنین در مسأله تعطیل و تشبیه‌که حضرت صادق فرموده: «منزلةبین المنزلتین»[۱۱۸]

۱۱۱- شهرستانی، ملل ونحل، ج۱ ص۳۴۱

۱۱۲- رشیدالدین‌فضل‌الله، جامع‌التواریخ، قسمت‌اسماعیلیه، ص۱۳

۱۱۳- دیوان، ص۱۳۴

۱۱۴- دیوان، ص۴۲۵

۱۱۵- مجلسی، بحارالانوار، ج۳، باب اول

۱۱۶- دیوان، ص۴۶

۱۱۷- معری، لزوم مالا یلزم، ج۲ ص۳۶۸

۱۱۸- جامع‌الحکمتین، ص۳۳

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست
پاك و پاکیزه ز تشبیه وز تعطیل چوسیم[۱۱۹]

وبطورکلی او به اقتصاد در اعتقاد عقیده داشته ومومن واقعی‌کسی را می‌داند که نه مقصر باشد نه غالی ودراین باب‌گوید:

خواری مکش وکبر مکن بر ره دین رو — مومن نه مقصر بود ای پیر نه غالی[۱۲۰]

یقول لی الواشون کیف تحبها — فقلت لهم بین المقصروالغالی[۱۲۱]

ناصرخسرو مذهب جبر را درموارد متعدد وبا بیانهای مختلف رد می‌کند از جمله‌گوید:

اگر کار بودست و رفته قلم — چرا خورد باید به بیهوده غم
وگر ناید از تو نه نیك و نه بد — روا نیست برتو نه مدح و نه ذم
عقوبت محالست اگر بت پرست — بفرمان ایزد پرستد صنم[۱۲۲]

بیت اخیر بیاد می‌آورد آنچه راکه ابوالعلاء معری‌گفته است:

ان‌کان من فعل الکبائر مجبراً — فعقابه ظلم علی من یفعل[۱۲۳]

ودرجای دیگر ناصرخسروگوید:

بدست من وتست نیك اختری — اگر بد نجوئیم نیك اختریم[۱۲۴]

او برای توجیه عقیده خود قضاوقدر را بر خلاف دیگران توجیه وتفسیرکرده است:

هرکس همی حذر ز قضاو قدر کند — وین هر دو رهبرند قضاو قدر مرا
نام قضا خرد کن و نام قدر سخن — یاداست این‌سخن‌زیکی نامورمرا[۱۲۵]

او در بیت اخیر ابویعقوب سجستانی را در نظر داشته زیرا او درکتاب تحفة

۱۱۹- دیوان، ص۳۰۰

۱۲۰- دیوان، ص۴۱۰

۱۲۱- همدانی، تکملة تاریخ الطبری، ص۲۲۹

۱۲۲- دیوان، ص۲۶۲

۱۲۳- محمد سلیم الجندی، الجامع فی‌اخبار ابی العلاء،ص۴۰۵

۱۲۴- دیوان، ص۲۹۴

۱۲۵- دیوان، ص۷

المستجیبین چنین تعبیری از قضاوقدر کرده است[۱۲۶]:

ناصرخسرو در دیوان برد مذاهب موجودکه مورد قبول او نبوده نیز پرداخته مثلاً بیت‌زیر:

گوئید که بدها همه برخواست خدایست
جز کفر نگوئید چواعدای خدائید[۱۲۷]

اشاره است به مذهب کرامیه که‌گویند صواب و خطا و طاعت و معصیت‌بنده بخواست خدای است‌وهمچنین‌بیت:

یکیت گوید بعمر کم نشود زخلق تا ننشینید بجای اودگری[۱۲۸]

اشاره است به‌عقیده‌کیال که‌می گفت‌چون یکی‌تلف‌شود یکی دیگربوجودآید[۱۲۹] وهمچنین‌ابیات:

ابلیس‌لعین بدین زمین اندر ذریت خویش دید بسیاری
یکچند بزاهدی پدید آمد برصورت خوب طیلسان داری
بگشاد بدین درون در حیلت برساخت به پیش خویش بازاری
گفتاکه اگرکسی بصد دوران بودست ستمگری و جباری
چون گفت که لااله الاالله نایدش بروی هیچ دشواری
تاهیچ نماند ازو بدین فتوی در بلخ بدی ونه گنهکاری[۱۳۰]

اشاره است به عقیده برخی از مرجئه‌که می‌گفتندکسی‌که لااله‌الا الله بگوید محمد رسول‌الله بگوید وحرام را حرام وحلال را حلال بداند به بهشت می‌رود هرچند زنا و سرقت و قتل و شرب خمر کند[۱۳۱]

ناصرخسرو صریحاً تبری خودرا ازاین عقائد و مذاهب ابراز داشته و راه حق را غیر ازاین مذاهب دانسته است:

۱۲۶- خمس رسائل اسماعیلیه، ص۱۴۹
۱۲۷- دیوان، ص۱۲۷
۱۲۸- دیوان، ص۴۸۵
۱۲۹- تبصرة العوام، ص۷
۱۳۰- دیوان، ص۴۶۸
۱۳۱- ملطی شافعی، التنبیه والرد علی اهل‌الاهواء والبدع، ص۴۸

راهیست بدین اندر مرشیعت حق را   جز راه‌حروری و کرامی و کیالی[۱۳۲]

در پایان مناسب است یادآور شویم که او در دیوان خود اشاره به برخی از عقائد فلسفی و جهان‌شناسی نیزکرده است مانند این دو بیت :

عالم قدیم نیست سوی دانا   مشنو محال دهری شیدا را

چندین هزار بوی و مزه و صورت   بر دهریان بس است گواما را[۱۳۳]

و شاید مقصود او از «دهری» و «دهریان» ابوالعباس ایرانشهری[۱۳۴] ومحمدبن زکریای رازی[۱۳۵] است‌که در زادالمسافرین دربارهٔ آنان‌گوید: «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی وجز ایشان گفتندکه هیولی جوهری قدیم است و محمدبن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است یکی هیولی و دیگر زمان وسه دیگر مکان وچهارم نفس و پنجم باری سبحانه وتعالی عمایقول الظالمون علوا کبیراً»[۱۳۶].

این بودگوشه‌ای از سیمای مذهبی ودینی ناصرخسرو و در پایان بایدگفت‌که برای ناصرخسروکه دست ازتجمل دنیوی ومال‌ومنال وجاه واحترام شسته و ازامیر و وزیر وسلطان وحاکم گریزان‌گشته بود ودرجهان مادی عصر خویش جزتاریکی چیزی مشاهده نمی‌کرد وجهان معنوی یعنی جهان علم و دانش زمان خودرا بس میان تهی می‌یافت فقط دین‌بودکه می‌توانست راهی بروشنائی درتنگنای یمگان برای او بگشاید وبیاری همان عقیده وایمان دینی بودکه توانست‌آثاری ارزنده و جاوید ازخود باقی

۱۳۲- دیوان، ص۴۱۱

۱۳۳- دیوان، ص ۱۵

۱۳۴- حکیم ابوالعباس‌ایرانشهری اهل ایرانشهر نیشابور بوده ودو کتاب داشته بنام «کتاب جلیل» و «کتاب اثیر» که در آن معنیهـای فلسفی را به الفاظ دینی عبارت کرده است. ناصرخسرو او را استاد و مقدم محمدبن زکریای رازی خوانده ابوریحان او را از مدققان محصلان بشمارآورده وبه‌مشاهدات و منقولات او در مسائل علمی استناد جسته است. برای‌آگاهی بیشترازاحوال اورجوع‌شود به‌کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده صفحه ۱۶ تا ۱۹.

۱۳۵- پزشك و فیلسوف نامدار ایرانی که در سال ۳۲۰ وفات یافته است بـرای شرح حال و بیان آثار و تحلیل‌کتابهای فلسفی او رجوع شود به‌کتاب فیلسوفری کـه درسال ۱۳۴۹ بوسیله انجمن آثار ملی و درسال ۱۳۵۲ بوسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبه تهران چاپ شده است.

۱۳۶- زادالمسافرین، ص ۷۳

بگذارد چنانکه گوید:

ز حجت پند بشنو گاگهست او ز رسم چرخ دوار ستمکار
نکرد از جملگی اهل خراسان کسی زو بیشتر با دهر پیکار
بدین رست آخر از چنگال دنیا بتقدیر خدای فرد و قهار
گر از دنیا برنجی راه او گیر که زین بهتر نه راهست و نه هنجار[۱۳۷]

۱۳۷. دیوان، ص۱۴۵

۱۵

مقام فلسفی محمدبن زکریای رازی

خانمها و آقان بسیار سپاسگزار هستم از اینکه لطف فرمودید ودعوت دانشکدهٔ ادبیات را پذیرفتید ودرین جلسه شرکت کردید همانطور که در کارت دعوت منعکس شده است موضوع سخنرانی بنده مقام فلسفی فیلسوف بزرگ و طبیب دانشمند محمدبن زکریای رازی است. ما تاکنون رازی را بعنوان یك پزشك و طبیب بخوبی می‌شناختیم ولی مقام فلسفی واحاطهٔ او بعلوم نظری برما مجهول بوده است و حتی تاچندی پیش دانشمندان بزرگ هم ازآن بی‌اطلاع بودند بعلت اینکه آثار فلسفی این دانشمند یا مفقودگردیده ویااینکه مورد غفلت واقع‌شده‌است. خوشبختانه درنیم قرن اخیر تحقیقات تازه‌ای دربارهٔ این جنبهٔ آن دانشمند صورت پذیرفته‌که بوسیلهٔ آن رازی بعنوان یك فیلسوف بزرگ ومتفکر عالی قدربعالم علم معرفی‌گردیده است.
پیش ازآنکه به‌اصل موضوع بپردازم ناچار هستم ازچندتن از دانشمندانی‌که پیش از من‌دربارهٔ رازی تحقیق‌کرده وزحمت‌کشیده‌اند نام ببرم، البته این‌روش قدما وپیشینیان ما بوده‌است‌که همیشه زحمات وکوششهای‌گذشتگان را مرعی و منظور می‌داشتند و معترف و مقر بودندکه آثارگذشتگان و پیشینیان بمنزلهٔ پایه‌ایست ازبرای آنچه‌که آیندگان تحقیق می‌کنند:

العلی محظورة الا علی   من بنی فوق بناء السلف

اگرما به آثاردانشمندان خود مراجعه بکنیم این شیوه‌کاملاً مشاهده می‌شود.
دانشجویانی‌که دررشتهٔ ادبیات عرب بتحقیق می‌پردازنداگربخاطرداشته باشند حریری صاحب‌کتاب مقامات درآغاز کتاب خود اقرار و اعتراف می‌کندکه شیوه و روش مقامه‌نویسی را از دانشمندگذشتهٔ خود بدیع‌الزمان همدانی اقتباس‌کرده است و اعتراف به‌فضل‌تقدم او می‌کند:

فلو قبل مبکاها بکیت صبابة   بسعدی شفیت‌النفس بعدالتندم

ولکن بکت‌قبلی فهیج‌لی‌البکا بکاها فقلت الفضل للمتقدم

از میان دانشمندانی‌که دربارهٔ رازی بتحقیق پرداخته‌اند دانشمندی بود بنام رانکینگ Ranking که از روی‌کتاب عیون‌الانباء فی‌طبقات‌الاطباء ابن ابی‌اصیبعه شرح‌حال وآثار رازی را بزبان انگلیسی برشتهٔ تحریر در آورد و آن را بعنوان یك سخنرانی درهفدهمین کنگرهٔ بین‌المللی طب در لندن ایرادکرد وکاری‌که او انجام داد این بودکه نام‌کتابهای رازی را بزبان لاتینی ترجمه‌کرد و مقدمه‌ای بزبان انگلیسی دربارهٔشرح‌حال وزندگی‌رازی‌بدان‌افزود واین‌برای‌نخستین‌باربودکه‌عناوین‌آثار رازی مورد شناسائی دانشمندان جهان قرارمی‌گرفت البته پیش‌ازاین دانشمندان فقط‌آشنائی با آثارطبی اوداشتند. پس از رانکینگ دانشمندی آلمانی بنام روسکا J.Ruska آثار رازی را ازروی فهرست ابوریحان بیرونی بزبان آلمانی ترجمه‌کرد ودر مجلهٔ ایزیس Isis جلد پنجم سال ۱۹۲۴ منتشرساخت‌مقالهٔ روسکا مورد استفاده دانشمندانی‌که در تاریخ علوم بحث می‌کردند قرارگرفت.

اکنون ازدانشمند دیگری بنام ماکس‌مایرهوف Max Meyerhof نام می‌بریم این شخص هم‌طبیب بود وهم با فلسفه آشنائی داشت او در قاهره مقیم بود ودرآنجا رسماً به معالجهٔ بیماران می‌پرداخت او مقالات متعددی دربارهٔ طب و اطبای اسلامی نوشته ودر ضمن بحث از آثار فلسفی آن اطباء هم‌کرده است. ازکتابهای معروفی‌که ماکس مایرهوف چاپ کرده است کتاب العشرمقالات فی‌العین منسوب به حنین بن اسحق است‌که با مقدمهٔ انگلیسی چاپ شده است. ولی آن اثری‌که ازمایرهوف دربارهٔ رازی هست مقاله‌ایست که در مجلهٔ فرهنگ اسلامی *Islamlc cultre* تحت عنوان «فلسفهٔ رازی طبیب» بزبان انگلیسی نوشته است این مقاله درسال ۱۹٤۱ چاپ شده است، دانشمند دیگری که هم‌اکنون درقید حیات است وبنده بسیار افتخار داشتم که در سفرگذشته خود بکانادا با او ملاقات‌کنم دانشمندی است بنام پینس S. pines این دانشمند که در آلمان تحصیلات خود را در رشتهٔ فلسفه دنبال‌کرده است رسالهٔ دکتری خودرا دربارهٔ اتمیسم دراسلام وارتباط آن با فلسفه یونان وهند نوشته است این‌کتاب ازشاهکارهای علمی شرق شناسی بود که بزودی شهرت بین‌المللی پیداکرد و مورد استناد قرارگرفت وبنده ازترجمهٔ عربی این‌کتاب استفاده‌های بسیارکرده‌ام، ترجمهٔ عربی این‌کتاب تحت عنوان «مذهب‌الذرة عندالمسلمین و علاقتها بمذاهب

الیونان والهنود» چاپ شده‌است. پینس ازاین جهت کارش مورد اهمیت است که مسلط بزبانهای یونانی ولاتینی وعبری وآلمانی وانگلیسی وفرانسه‌است ودر ضمن به‌فلسفه یهود و فلسفهٔ اسلامی تسلطی کامل دارد واز خصوصیات او اینست که همیشه کوشش می‌کندکه آثار ناشناخته را بجهان علم‌ودانش معرفی کند وحتی اوبرای اولین‌باربود که ازکتاب اسفار صدرالدین شیرازی درکارهای تحقیقی خودش استفاده‌کرد، پینس گذشته ازاین کتاب معروف خودکه دربارهٔ فلسفهٔ رازی وعقیده او راجع به هیولی و زمان ومکان بتفصیل بحث می‌کند وآنرا با فلسفه یهود وفلسفهٔ مسیحی وهمچنین آراء و عقاید یونانی و اسکندرانی قدیم مقایسه می‌کند مقالات مختلف دیگری هم نوشته که درآنها به تحلیل آثار فلسفی رازی پرداخته‌است ازآنجمله مقاله‌ای دارد درهمان مجله‌ای‌که نام آن برده شد یعنی فرهنگ اسلامی تحت عنوان «بعضی از مشکلات فلسفهٔ اسلامی» که درسال ۱۹۳۷ بچاپ رسیده است.

آخرین دانشمندی‌که ازاو میخواهم نام ببرم‌که او بیش ازهرکس سهم بسزایی دربارهٔ شناساندن مقام فلسفی‌رازی درغرب دارد دانشمندی‌است بنام کراوس P. Kraus این دانشمند از دانشمندان معروف جهان شرق شناسی است و در میان شرق شناسان شهرتی بسزا داردکراوس یهودی بود ودر دائرةالمعارف یهود او را از نوابغ بشمار آورده‌اند اودربارهٔ فلسفهٔ اسلامی خصوصاً آن قسمتهائی‌که مربوط به جنبه‌های علمی وبالاخص آن قسمتهائی‌که مربوط به شیمی وکیمیا است تحقیقات عمیقی‌کرده است کتاب مهم این دانشمند یعنی کتاب جابربن حیان‌که در۲ مجلد بزرگ بزبان فرانسه در قاهره چاپ شده ازآثارکم مانند درنوع خود است. کراوس شخصیت جابربن حیان راکه در دریائی ازابهام وغموض فرورفته بود به جهانیان معرفی‌کردکتاب جابربن حیان کراوس واقعاً ارزش این‌را داردکه تاپنجاه سال درجهان علم‌ودانش مجال‌تحقیق به شخص دیگری ندهد تا یك دانشمند فرزانه و قوی همچون خود او بوجود بیاید و آن رشته را دنبال‌کند. کراوس در اواخر عمرش متوجه مقام علمی و فلسفی رازی شده بود ودرك‌کرده بودکه این دانشمند در خور شناسائی و تحقیق است از اینجهت بودکه‌کارهای آخر زندگانی‌کراوس محدود شده‌بود بکارهائی‌که مربرط به آثارفلسفی رازی است او درمرحلهٔ اول رسالهٔ ابوریحان بیرونی راکه درفهرست کتب محمدبن زکریای رازی است درپاریس درسال ۱۹۳۶ چاپ‌کرد ابوریحان درین‌کتاب ازکتابهای

رازی و سپس ازکتابهای‌خود نام می‌بردکه درحقیقت این یك‌فهرستی است‌ازکتابهای ابوریحان و کتابهای محمدبن زکریای رازی. این‌کتاب از آنجهت اهمیت دارد که یك دانشمند بزرگ فهرست آثار یك دانشمند دیگری را برشتهٔ تحریر درآورده است البته پیش ازاوحنین ابن‌اسحق آثارجالینوس راکه بزبان عربی یاسریانی ترجمه شده بود فهرست‌کرده بودکتاب حنین‌بن اسحق‌بعنوان «رسالة حنین‌بن اسحق الی‌علی بن یحیی» شهرت دارد و بوسیلهٔ مستشرق آلمانی برگشتراسر با ترجمه آلمانی چاپ شده بنا بر این‌کتاب ابوریحان بیرونی دومین کتابی است که بعنوان فهرست دانشمندی ازکتابهای دانشمندی دیگر درتمدن اسلامی می‌توانیم نام ببریم. کراوس مقالات مختلفی درمجلات مختلف بزبان فرانسه و ایتالیائی و انگلیسی و آلمانی منتشر ساخته است مثلاً او درمجلهٔ اورینتالیا *orientalia* که در رم چاپ می‌شود قسمتی ازمناظرات ومباحثات رازی را با همشهریش ابوحاتم رازی‌که درمسائل دینی و جهان شناسی است با ترجمهٔ فرانسه درسال۱۹۳۶ منتشرکرد وکار مهم دیگری‌که کراوس‌کرد این بودکه برای اولین‌بار آثار ومقالات فلسفی رازی را ازکتابخانه‌های مختلف دنیا جمع آوری‌کرد وبصورت یك مجموعه‌ای منتشر ساخت‌که تحت عنوان «رسائل فلسفیة» معروف است این مجموعه درسال۱۹۳۹ درقاهره چاپ شد واخیراً هم هم درتهران تجدید چاپ گردید.

کراوس در این رسائل‌کوشش کرد که محمدبن زکریای رازی را بعنوان یك فیلسوف بدنیا معرفی‌کند البته رازی ۵۰۰الی۶۰۰ سال پیش ازاین بعنوان یك طبیب بزرگ بدنیای علم معرفی شده بود چنانکه پس ازاین خواهیم‌گفت ترجمه‌های لاتینی وفرنگی بعضی ازآثار رازی متجاوز از۳۰الی۴۰ باردرشهرهای مختلف اروپا چاپ شده است. کراوس‌کوشش‌های فراوانی نمودکه بقیهٔ آثارفلسفی رازی نیز جمع آوری بشود ومعرفی‌گردد. اواین‌کتاب را جلد اول قرارداد ودرمقدمهٔ‌آن قول دادکه بزودی جلد دوم این مجموعه را هم منتشر خواهدکرد ولی آن جلد دوم هرگز منتشر نشد بعلت آنکه واقعهٔ غیرمورد انتظاری برای اورخ داد وآن این بودکه بعلتی‌که کاملاً روشن نیست تحت فشار درونی قرارگرفت و در۱۲ اکتبر۱۹۴۴ در قاهره خودکشی کردوآن‌موادی‌که برای‌مجلد دوم جمع‌آوری‌کرده‌بود به‌مؤسسهٔ فرانسوی باستانشناسی شرقی درقاهره منتقل‌گشت.

ازکسانی‌که در ایران دربارهٔ رازی‌کارکرده وهمت برشناساندن مقام علمی او معطوف داشته‌اند دانشمند معاصرآقای محیط طباطبائی است‌که مقالات متعددی حدود ۴۰ سال پیش در روزنامهٔ ایران نوشتند وشرح حال رازی را در آنجا بیان داشتند و پس از ایشان دانشمند معاصر دیگر ما آقای دکتر محمود نجم آبادی درسال۱۳۱۸ کتابی دربارهٔ شرح حال و آثار رازی نوشتند و چند سال پیش هم مصنفات رازی را بصورت فهرست در آوردندکه دانشگاه تهران آنرا چاپ‌کرد . گذشته از این دو تن دانشمندان دیگری هم جسته وگریخته مقالاتی دربارهٔ رازی نوشته‌اند ولی ماميتوانيم این دوتن را بعنوان نخستین‌کسانی‌که رازی را به هم‌میهنان ما شناسانده‌اند معرفی کنیم، البته دانشمندان اروپائی‌که دربارهٔ رازی به تحقیق پرداخته‌اند در بعضی از نکات‌که مربوط به ایران بوده دچار سهو واشتباه فراوان شده‌اند و مسلماً آثاری‌که دانشمندان ایرانی نوشته‌اند اگربوسیلهٔ خودایرانیان باروش جدید تحقیق موردتحقیق قرار بگیرد نتیجهٔ بهتر و بیشتری خواهد داد، برای نمونه یکی ازاین اشتباهات راکه دربارهٔ یکی ازآثاررازی‌شده ذکر می‌کنم تاذهن خانمها وآقایان متوجهٔ این عرضی‌که کردم بشود.

رازی کتابی داردکه درکتابهای ایرانی و فرنگی تحت این عنوان آمده است (فی‌ان‌للطین المنتقل به‌منافع) رانکینگ‌وروسکاکه اولی‌نام آثاررازی‌را به لاتینی و دومی به آلمانی ترجمه‌کرده‌اند هردو معنی حقیقی این‌کتاب را در نیافته‌اند چنانکه اولی منتقل را ازنقل وانتقال‌گرفته وترجمه‌کرده خاکی‌که مورد انتقال قرار می‌گیرد ودومی هم از نقل بمعنی حدیث وروایت‌گرفته ومعنی‌کرده خاکی‌که ازجالینوس نقل‌شده درحالیکه اسمی‌که‌محمدبن زکریای رازی برروی آن کتاب‌گذاشته‌کلمه منتقل نبوده بلکه متنقل بوده و معنی نام‌کتاب اینست‌که آن گلی‌که از آن نقل می‌سازند سودهایی در بردارد و این تعبیر برای‌کسانی‌که آشنائی به معارف ایرانی و ومتون اسلامی داشته باشند و نیز آشنا به‌کتب جغرافیای ایران باشند بسیار زود حل می‌شود بعلت اینکه درکتابهای جغرافیائی هنگامی‌که ازخراسان یادمی‌کنند یك‌نوع گل‌داروئی‌رابآنجا وهمچنین‌به‌نیشابورنسبت می‌دهندکه‌به «الطین‌الخراسانی» یا«الطین النیشابوری» معروف است این‌گل خراسانی یا نیشابوری‌گلی بوده است که خواص طبی داشته بطوری‌که مردم می‌آمدند و از آن‌گل و خاك برمی‌داشتند و بصورت نقل

می‌ساختند و به بلاد دوردست می‌بردند و آنرا با قیمت گزاف می‌فروختند و حتی از عمربن لیث‌صفار نقل شده که گفته‌است «چگونه ازشهری دفاع نکنم که خاك آن نقل و سنگ آن فیروزه‌است» این‌یك نمونه‌از مواردی‌است که آنان‌بعلت آنکه‌آشنائی‌به متون اسلامی نداشته‌اند دچار اشتباه شده‌اند.

رازی همچنانکه اطلاع دارید از همین سرزمین بوده است که اکنون ما در آن زندگی می‌کنیم یعنی ری‌زیراکلمهٔ رازی نسبت‌به ری است گذشتگان‌نوشته‌اندکه‌رازی نسبت به ری برخلاف قیاس است و همچنین نسبت به مرو که مروزی می‌شود ولی دانشمندانی‌که تحقیق درلغت واشتقاق می‌کنند می‌گویند این نسبت به اصل کلمه برمی‌گردد بعلت اینکه این‌کلمه در کتیبه‌های هخامنشی بصورت «راگا» هست‌که حتی در متون یونانی‌هم بصورت «راگس» دیده‌می‌شود. پس‌بنابراین این‌حرف «ز» زائد نیست که‌عدول ازقوانین نسبت شده‌باشد. این‌شهر ری‌که‌امروز تهران ما برکنارخرابه‌ها و آثارآن قراردارد یك زمانی مرکز علم و دانش وتحقیق بوده است اگرمابه کتابهای تاریخی وکتابهای‌سفرنامه وکتابهای جغرافیائی مراجعه بکنیم می‌بینیم‌که‌دانشمندان بزرگی دراین سرزمین وجود داشته‌اند و سرزمین ری مرکزعلم و تحقیق بوده است. ابودلف درکتاب سفرنامهٔ خود از یك‌تن ازرازیان نقل می‌کند که وقتی به بغداد وارد می‌شد ۱۰۰ شترکتابهای طبی او را فقط حمل می‌کردند وکار بجایی رسیده بود که دانشمندان درکتابها نوشته بودندکه شهرهایی که‌آخرآن با«زی» ختم می‌شود مثل مروزی وسگزی ورازی این محل‌ها علم‌خیز ودانش‌پرور است ومردمان این شهرها با هوش‌وذکاوت‌هستندپس‌بنابراین‌هیچ‌جای‌تعجب‌وشگفتی‌نیست‌که‌درقرن‌سوم‌این‌دانشمند دراین سرزمین علم‌خیز ونابغه پرور بوجود آمده باشد در تمام آثار اسلامی از رازی به بزرگی یاد شده است و او را طبیب مسلمین، علامهٔ علم اوائل، طبیب مارستانی خوانده‌اند ودر آثار اروپائیان او بعنوان رازس Rhazes شهرت یافته وگاهی هم او رارازی میگویند.

ما اطلاع دقیقی ازآغازجوانی رازی دردست نداریم بیشتر مؤلفین و اصحاب تراجم یعنی‌آنانکه‌کتابهای بیوگرافی‌تألیف‌کرده‌اند می‌گویند اودربزرگی‌به علم طب اشتغال ورزیده است ودربرخی ازکتابها نوشته شده‌که او درآغاز جوانی‌بشغل صرافی اشتغال داشت‌وبعد بشغل زرگری‌کشیده شد وبعدازشغل زرگری‌که لازمهٔ‌آن مصاحبت و

ممارست با فلزات بود بطرف علم کیمیا سوق داده‌شد ازاینجهت است که رازی‌رایکی ازکیمیاگران بزرگ اسلام‌بشمار می‌آورند وآثاری‌هم ازعلم کیمیاازاوباقی مانده‌است وباز معروف است که علت اینکه اوازعلم کیمیا به علم پزشکی کشیده شد این بودکه چشمان او درنتیجهٔ ممارست درگداختن فلزات ونزدیکی با دود وآتش دچار ناراحتی ودردشد وناچارشدکه به یك چشم‌پزشك‌مراجعه‌کندچشم پزشك ازاو مطالبهٔ ۵۰۰دینار کرد ورازی هم ناچارشدکه بپردازد وسپس باخودگفت که‌کیمیای واقعی این علم است نه آنچه‌که من شب وروز بدان مشغول هستم بامید اینکه روزی فلزات را قلب بکنم و تبدیل به زرسازم. البته این گونه وقایع جنبهٔ داستانی دارد و نمی‌شود آنها را در دایرهٔ واقعی زندگی رازی واردکرد آنچه که مسلم است اینکه او با شدت وحدت فراوانی به تحصیل علم پرداخت و در آنزمان‌که بغداد مرکز علم و دانش بود ازری به بغداد آمد ودرآنجا با دانشمندان مختلف‌مجالست ومصاحبت‌کرد ودرآنزمان علم پزشکی وعلم فلسفه باهم خوانده می‌شد واین از سنت‌های دیرین دانشمندان بودکه در جنب طب فلسفه راهم فرابگیرند واین سنت اززمان بقراط وجالینوس نهاده شده بود که حتی یکی ازکتابهای جالینوس تحت عنوان اینست که طبیب فاضل باید فیلسوف باشد (فی‌ان الطبیب الفاضل یجب‌ان یکون فیلسوفاً)کتاب مزبور را حنین‌بن اسحق ترجمه‌کرده واکنون نسخه عکسی آن‌درکتابخانهٔ‌مرکزی دانشگاه موجود است وازاین جهت بودکه دانشمندان‌هم بفلسفه وهم‌به‌طب‌می‌پرداختند وحتی وقتی‌که‌می‌خواستند یك‌کتاب طبی‌بنویسند‌مقدمهٔ‌آنرا دربارهٔ‌فلسفه قرار میدادند وشمه‌ای هم ازمنطق‌بیان می‌کردند ومی‌گفتند‌که طبیب‌تامسلط به‌منطق نباشد قادر نیست‌که بیماریهای‌مختلف را طبقه‌بندی‌کند واستقراء وقیاس‌هردو را در معالجهٔ بیماریها بکار بندد ازاینجهت بودکه رازی در هردوفن ممارست‌ورزید ودرهردو علم تخصص یافت یعنی هم درعلم پزشکی وهم درعلم فلسفه.

دربارهٔ‌شرح حال رازی وزندگی اواطلاعات فراوانی‌دردست نیست وازنظریك عالم هم‌زیاد مورد لزوم نیست‌که تحقیق‌کند ببیند‌که این دانشمند درکجا خوابید و درکجاغذا خورد و غیرذلك. ماباید آثارعلمی وفکری آن دانشمندرا بدست بیاوریم وببنیم‌که این دانشمند چگونه می‌اندیشید آنچه‌مسلم است اینکه رازی بیشتر زندگی خودرا در ری و بغداد سپری‌کرده و در بیمارستانهای این دوشهرکار می‌کرده و در

آثار خودگاهگاه‌که گزارش معالجات خودرا می‌دهد می‌گوید این بیماری را من در بیمارستان‌ری یا بغداد مشاهده‌کردم. البته اوطبق دعوت بزرگان مسافرتهائی هم به نقاط‌گوناگون نموده و حاکمان و امیران را معالجه‌کرده و برای آنان‌کتاب نوشته است. کتابهای مهم رازی همان‌کتابهایی است‌که برای امرا و حکام هم زمان خود تألیف‌کرده است. موضوع دیگری‌که بحث آن دارای ارزش واهمیت است اینست‌که رازی نزد چه‌کسانی درس خوانده است البته درزمان قدیم مانند امروزنبودکه دانشجو متکی به معلم باشد یعنی آنچه راکه از معلم یادگرفت وحی منزل بداند و در خارج از مدرسه یا دانشگاه تحقیق دیگری بعهده نداشته باشد در زمان قدیم معلم بعنوان راهنما بود ولی بار مهم بشانهٔ خود دانشجو بودکه با اقران و همسران خود دربارهٔ موضوعات علمی مباحثه وگفتگو بکند و کتابهای علمی را مورد مطالعه و تحقیق قرار بدهد. رازی درکتابهای‌خود اشاره می‌کندکه دربغداد مثلاً آثار فلسفی افلاطون وارسطو رابایکی ازبزرگان ودوستان خود می‌خوانده است. البته ازآن‌دوست بعنوان معلم یادنمی‌کند وما می‌دانیم که‌درآنزمان ترجمه‌های‌کتابهای فلسفی مثل جمهوریت و نوامیس و سایرکتب فلاسفهٔ یونان دراختیار مسلمانان بوده است. بطور دقیق ما نمی‌دانیم‌که چه‌کسانی معلم رازی بوده‌اند بعضی نوشته‌اندکه علی‌بن ربن طبری یکی از استادان رازی بوده است ولی بعداًکه زندگی علی‌بن ربن‌طبری مورد مطالعه و تحقیق قرارگرفته است بدست آمده‌که رازی نمی‌توانست‌که شاگرد علی‌ابن ربن‌طبری باشد زیرا اوج قدرت علمی طبری سال ۲۳۶ بودکه فردوس‌الحکمه را تألیف‌کرد و رازی بنابقول بیرونی‌درسال۲۵۸بدنیاآمده‌است. البته علی‌بن‌ربن‌طبری ازشخصیتهای بزرگ علمی اسلامی است وکتاب اویعنی فردوس الحکمه از بهترین وقدیمترین آثار طبی اسلامی محسوب می‌شودکتاب فردوس الحکمه علی‌بن ربن طبری شهرت بسیاری در تاریخ طب دارد وبه زبان آلمانی هم ترجمه شده است. دانشمند بزرگ ما محمدبن جریر طبری که مفسر ومورخ بود فردوس الحکمه را از مؤلف آن بسماع آموخته وآن را همیشه باخود حمل می‌نموده است حتی آن‌را درزیر مصلی خود می‌نهاده‌که در مواقع لزوم از آن استفاده بکند. علی ای‌حال شاگردی رازی علی‌بن ربن‌طبری را مورد شك وتردید است. دانشمند دیگری‌که می‌توان احتمال دادکه معلم رازی باشد خصوصاً درفلسفه، دانشمندی است‌که اوهم در پرده‌ای ازغموض و ابهام باقی مانده

واو هم مانند طبری ازمفاخر ایران بوده ودر فلسفه استادی ومهارت داشته است این دانشمند شخصی است بنام ابوالعباس ایرانشهری فقط درچند مأخذ از جمله درالآثار الباقیه وتحقیق ماللهند وتحدیدنهایات الاماکن بیرونی و زادالمسافرین ناصرخسرو و وبیان الادیان ذکری ازاوبمیان آمده است، ازمجموع مآخذ فوق چنین بدست می‌آیدکه ایرانشهری در علوم فلسفی متخصص بوده و از آراء و عقاید ارباب ادیان خصوصاً مانوی‌ها و زردشتیها و هندوها اطلاعات کافی داشته است. ابوریحان آنجاکه دربارهٔ بودائیها صحبت می‌کند می‌گوید من این مطلب‌را ازابوالعباس ایرانشهری نقل می‌کنم دربعضی از مأخذ فوق آمده است که ابوالعباس ایرانشهری دینی اختراع کرده ومدعی شده است که کتابی باو نازل شده‌است وفرشته‌ای بنام «هستی» با او در ارتباط است، البته ما با این جملات کوتاه هیچ نمی‌توانیم کاملاً پی به عقاید و افکار اوببریم مگر اینکه روزی برسدکه کتابهای اوازجمله کتاب اثیر وکتاب جلیل بدست آید مهمترین منبع ازبرای عقاید فلسفی و جهان‌شناسی ایرانشهری کتاب زادالمسافرین ناصرخسرو است که ناصرخسرو در وقتی‌که عقاید فلسفی محمدبن زکریای رازی را نقل می‌کند می‌گویدکه رازی این افکار را ازایرانشهری اخذکرده واز او آموخته است وآنچه‌را که ایرانشهری با عبارتهای لطیف گفته رازی با عبارتهای زشت بیان کرده و عقیدهٔ استاد ومقدم خود را تغییرداده است و در جای دیگرکه ناصرخسرو اشاره به عقاید اصحاب هیولی می‌کند ایرانشهری ومحمدبن زکریای رازی را از آنان بشمارمی‌آورد، اصحاب هیولی به‌کسانی اطلاق می‌شدکه می‌گفتندکه هیولای عالم قدیم است یعنی ماده اولی آفریده شده وخلق شده نیست بلکه ازلی‌وابدی است. ازآنجاکه ناصرخسرو از ایرانشهری تعبیر به استاد و مقدم رازی می‌کند می‌توان حدس زدکه ایرانشهری استاد رازی بوده است و احتمال دیگر آنکه استاد بمعنی آنکسی‌که مقتدای دیگری است باشد. اگر یکی ازدانشجویان فلسفهٔ ما از فلسفهٔ میرداماد یالاهیجی پیروی‌کند ما می‌توانیم بگوئیم که او روش استاد و مقدم خود میرداماد و یالاهیجی را دنبال می‌کند. درمورد اینکه ایرانشهری ازکجا بوده است نیز اشتباهی برای برخی ازشرق شناسان رخ داده است‌که اینك ما بآن اشاره می‌کنیم. صاحب‌کتاب الفهرست یعنی ابن‌الندیم در جائی نقل‌می‌کندکه استاد رازی شخصی بوده بنام بلخی، البته معین و مشخص نمی‌کندکه این‌کدام بلخی است بعضی از مستشرقین نوشته‌اند که احتمال

داردکه این ایرانشهری همان بلخی باشد ولی این نادرست است بعلت این‌که این مستشرق توجه به این امر نداشته‌است که‌ایرانشهری نسبت به‌ایرانشهر نیشابوراست‌در کتابهای جغرافیائی مثل احسن‌التقاسیم یاد شده است‌که ایرانشهرمرکز نیشابور بوده است‌پس بنابراین این‌دانشمند اهل‌نیشابوربوده وخصوصاً‌که ابوریحان بیرونی درچند موردکه بمشاهدات ایرانشهری استناد می‌جوید می‌گویدکه ایرانشهری آن موارد را درنیشابور مشاهده‌کرده است. همانطورکه‌گفتیم دانشمند دیگری در مظان آن است که استاد رازی بوده باشد وآن بلخی است چند دانشمند در آن زمان بوده‌اندکه به بلخی شهرت داشته‌اند یکی ابوالقاسم بلخی است‌که بعدازاین اگر وقت اجازه دهد دربارهٔ اوصحبت خواهیم‌کرد اورئیس معتزله بغداد بوده و رازی چندکتاب در رد او نوشته وعقاید اورا نقض‌کرده است بلخی دیگری‌است بنام ابوزیدبلخی‌که اورا جاحظ خراسان لقب داده بودند یعنی همانطوری که جاحظ میان عرب‌ها شهرت بفضل دارد اوهم در فضل ودانش جاحظ خراسان است وابوحیان توحیدی ازاو بعنوان سیداهل مشرق یاد می‌کند ودرکتاب‌های شرح‌حال آثار فراوانی باو نسبت می‌دهند واورا از مردان ممتاز خراسان بشمار می‌آورند ممکن است این بلخی استاد رازی بوده است خاصه آنکه هردو شهرت یافته‌اند باینکه افکار فیثاغورسی داشته‌اند. بلخی دیگری هم درهمان‌زمان‌بوده بنام‌حیوی که‌از دانشمندان یهوداست‌حیوی‌بلخی‌درنتیجهٔ مطالعهٔ شکندگمانیك ویچار یعنی آن‌کتاب پهلوی‌که در رد مذاهب ودفاع ازمذهب زرتشتی نوشته شده است به رد مذهب یهود پرداخته البته اثری ازین رد مانند سایر آثاریکه جنبه الحاد وکفر داشته است باقی نمانده ولی دانشمند و فیلسوف معروف یهودی سعیدبن یوسف‌الفیومی‌که درقرن چهارم زندگی می‌کرده است وکتابی هم در فلسفه یهودی «بنام الامانات والاعتقادات» دارد کتابی در رد حیوی بلخی نوشته است‌که اکنون در دست است این بلخی هم معاصر رازی بوده است ولی نمی‌توان حکم‌کرد که رازی شاگردی او را کرده است تااینکه دلیل محکمی پیدا شود. مسألهٔ شاگردی رازی هم زیاد مهم نیست آنچه‌که مهم است این است‌که رازی چه فراگرفته وچه از این استادان آموخته است رازی آثار خود را در بعضی ازکتابهایش ذکر می‌کند و نیز بیان می‌داردکه بچه‌کیفیت آنها را تألیف‌کرده و چه رنجها در نوشتن آنها برده است. ابوریحان بیرونی آثاررازی‌را دررساله‌ای‌که پیش‌ازاین ازآن یاد رفت طبقه‌بندی

کرده است.

برطبق فهرست بیرونی رازی ۵۶ کتاب درعلم طب نوشته است ۳۳ کتاب در طبیعیات ـ۷کتاب درمنطق ـ۱۰کتاب درریاضیات ونجوم ـ۷کتاب درتفسیر وتلخیص کتابهای گذشتگان ـ۱۷کتاب درفلسفه ـ۶کتاب درما بعدالطبیعه ـ ۱۴کتاب درالهیات ـ۲۷کتاب درکیمیا ـ۲کتاب درکفریات ـ۱۰کتاب درفنون مختلفه. البته این فهرستی است که ابوریحان ذکرکرده ولی بعضی ازفهرستهای دیگر ازجمله فهرست ابن‌الندیم وتاریخ الحکماء قفطی وهمچنین عیون‌الانباء ابن ابی اصیبعه کتاب‌های بیشتری‌به او نسبت می‌دهند و طریق تلفیق اینها اینست‌که رازی گاهی یك‌کتابی را بعنوان یك مقاله‌ای می‌نوشت و آنرا عنوانی مستقل می‌داد و گاهی همان مقاله را جزء یکی از کتابهای خود می‌کرد. دربارهٔ پزشکی رازی مجال این نیست‌که ما صبحت بکنیم بعلت اینکه یك فرصت طولانی می‌خواهدکه خواص طب رازی و اثر طب‌رازی را در اروپا یادکنیم بطور خلاصه می‌گوئیم‌که‌کتابهای رازی‌مدت ۵۰۰ سال حاکم بر طب اروپا بود و بعضی ازکتابهای او ترجمه‌های فرنگی و لاتینی آن بدفعات مختلف در اروپا چاپ شده است. بخودم اجازه نمی‌دهم‌که دربارهٔ طب رازی بحث‌کنم واگر هم چیزی بنویسم فقط عنوان نقل‌قول داردبعلت اینکه هیچ تخصصی درقسمت طب ندارم آنچه راکه در اینجا وعده داده‌ام‌که ذکر بکنم بحث دربارهٔ آثار فلسفی رازی است آثار فلسفی رازی متأسفانه قسمت مهم آن از بین رفته و بدست مانرسیده و حتی بعضی ازکتابهای او تا ٤۰۰ سال پیش درکتابخانه اسکوریال مادرید وجود داشته و بعداز آنکه‌آن‌کتابخانه دچارحریق‌شدآن آثارازجمله سمع‌الکیان رازی‌که‌ازمهمترین کتابهای‌فلسفی اوبود نابودگردید، آنچه‌که برای‌ما باقی‌مانده همان‌آثاری‌است‌که‌متن آنراپول‌کراوس‌بصورت‌مجموعه‌ای‌چاپ‌کرده‌است مهمترین‌اثررازی‌که دراین مجموعه چاپ شده‌کتاب طب روحانی اوست‌که آن‌را تحت‌عنوان الطب‌الروحانی آورده‌است. اوطب‌روحانی‌را دربرابرطب منصوری‌خود قرار داده‌است واین‌کتاب‌را هم برای همان حاکم ری نوشته است‌که‌کتاب طب منصوری خودرا بنام اوکرده بودودر آغازکتاب می‌گویدکه من این طب روحانی را نوشتم‌که عدیل وقرین طب منصوری باشدکه آن کتاب دربارهٔ طب جسمانی است. رازی چنانکه‌گفتیم این‌کتاب را بخواهش ابوصالح منصوربن اسحق‌بن احمدبن اسد نوشته است این امیر از سال ۲۹۰ تا ۲۹٦ در ری

حکومت می‌کرده است. کتاب طب منصوری رازی شهرت بین‌المللی دارد ولی طب طب‌روحانی‌اواخیراً موردتوجه دانشمندان قرارگرفته است‌برای‌توضیح بیشتردرکلمهٔ طب روحانی ناچاریم که مقدمه‌ای راذکرکنیم وآن اینکه پیشینیان معتقد بودند باین که همچنان‌که بدن صحت وسقم دارد یعنی دارای تندرستی و بیماری است همچنین روح انسانی ونفس آدمی هم دچار بیماری می‌گردد وهمچنان‌که وقتی بدن علیل شد باید به پزشك جسمانی مراجعه بکنیم و تحت درمان او خود را مداوا سازیم آنکسی هم‌که از نظر روح و نفس بیمارهست او هم محتاج است‌که به یك طبیب و پزشك روحانی‌که روح ونفس اورا درمان بکند رجوع نماید واز آنجائی‌که نفس و بدن هر دو در یکدیگر تأثیر دارندگاه اتفاق می‌افتدکه بیماری روحی منجربه بیماری جسمی هم می‌شود ازاین جهت هرکس باید توجه به بیماری روح‌خود داشته باشد ودرمواقع مقتضی به طبیب روحانی مراجعه‌کند. کتاب طب روحانی رازی مورد توجه برخی‌از دانشمندان اسلامی قرارگرفته است چنانکه دانشمندی بنام ابن جوزی‌کتابی نوشته است بنام الطب الروحانی واو هم به تقلید از رازی‌کتاب خودرا مبوب ومرتب‌کرده است.

دراروپا طب روحانی رازی برای نخستین‌بار مورد توجه یك دانشمند هلندی بنام دی‌بور قرارگرفت و او یك مقالهٔ‌کوتاهی بزبان هلندی در مجلهٔ آکادمی هلند نوشت. این دانشمند یك تاریخ فلسفهٔ اسلامی هم نوشته است‌که به انگلیسی و عربی وفارسی ترجمه شده است بعداً پرفسور آربری‌که درکمبریج بتدریس شرق شناسی اشتغال داردکتاب الطب‌الروحانی رازی‌را به انگلیسی‌ترجمه‌کرد. این‌بنده‌سه‌سال‌پیش رکنگرهٔ شرق شناسان آمریکائی شرکت‌کردم وازمن خواسته شده بودکه‌یك خطابه‌ای درآن‌محفل‌علمی‌القاء بکنم فکرکردم‌که بهتراین است‌که طب روحانی رازی‌که مورد تحلیل‌وتجزیهٔ‌علمی قرارنگرفته‌است‌موضوع سخنرانی‌خودقراربدهم ازاینجهت‌بودکه درآن جلسه‌که در فیلادلفیا تشکیل شده بود سخنرانی من در بارهٔ همین طب روحانی رازی بودکه خطابه را بزبان‌انگلیسی ایرادکردم وبسیار موردتوجه حضارودانشمندان قرارگرفت ازجمله پرفسورشاخت‌که استاد حقوق اسلامی دانشگاه‌کلمبیا ومدیر مجلهٔ *Studia Islamica* است‌که درپاریس منتشر می‌شود فی‌المجلس‌آن مقاله را از بنده گرفتند و آنرا منتشر ساختند و بعد هم صورت فارسی آن مقاله در مجلهٔ دانشکدهٔ

ادبیات چاپ گردید این‌را ازاین جهت عرض می‌کنم که چون وقت درشرف اتمام است و هنوزدر اثر نخستین فلسفی رازی هستم دانشجویانی‌که علاقمند به تفصیل باشند می‌توانند بآن مقاله مراجعه کنند. کتاب طب روحانی رازی را ازنظر طبقه‌بندی فلسفه جزو فلسفهٔ اخلاقی بشمار می‌آورند Moral Philosophy و دانشمندانی مثل یحیی بن عدی، ابن مسکویه و حتی ابن‌سینا کتابهائی دربارهٔ اخلاق داشته‌اند و بعدها هم بزبان فارسی کتابهائی مانند اخلاق ناصری واخلاق جلالی نوشته شده است. آنچه‌که در مزیت کتاب طب روحانی رازی باید گفته شود این است که رازی در کتاب طب روحانی خود تقلید ازگذشتگان را کنار زده وافکاری راکه دراین‌کتاب ابراز داشته است کاملاً افکاری مستقل است اومانند سایر دانشمندان فقط نقل‌قول نمی‌کنند وخود راریزه‌خوار سفره گذشتگان‌قرار نمی‌دهد بلکه ازفکر وعقل طبیعی خود نسبت به‌تحلیل وتجزیهٔ مطالب اخلاقی استمداد می‌جوید. البته اواز آثارگذشتگان بحدکافی استفاده کرده است ولی با آمیختن با اندیشه نیرومند خود بآن افکارشکل دیگری داده‌است. درآن زمانی‌که رازی این کتاب‌را می‌نوشت آثارمهم افلاطون مثل‌طیمائوس‌وجمهوریت ونوامیس وهمچنین آثار دانشمندان دیگر مانند‌اخلاق نیکوماخوس ارسطو دراختیار مسلمانان‌قرارداشت وازهمه‌مهمترکتاب‌های اخلاقی‌که جالینوس نوشته بود. جالینوس کتابهائی درعلم اخلاق نوشته است‌که یکی ازکتابهایش بصورت عربی باقی مانده و بنام مختصرکتاب الاخلاق درقاهره بوسیلهٔ کراوس چاپ شده و بعضی ازکتابهای او که اکنون ترجمه انگلیسی واصل یونانی آن دردست است درآن زمان ترجمهٔ عربی آن در اختیار رازی قرار داشته است مثلاً کتابی داشته است جالینوس، تحت عنوان «فی‌ان‌الاخیار ینتفعون باعدائهم» آدمهای خوشبخت‌حتی میتوانند ازدشمنان خود سود ببرند وهمچنین کتاب دیگری بنام «فی تعرف الرجل عیوب نفسه» داشته است. رازی درکتاب طب روحانی خود ازاین دوکتاب به‌تصریح اسم می‌برد ازاینجا بدست می‌آید که رازی بسیار تحت تأثیر جالینوس قرارگرفته است. رازی فصل اول ازکتاب طب روحانی را اختصاص به فضیلت وبرتری عقل می‌دهد البته وقت این نیست‌که دربارهٔ این‌که در اسلام چطور عقل دربرابر نقل قد علم کرد واختلافی‌که میان عقل ونقل در آن دوره‌ها بوجود آمد بچه‌کیفیت بود سخن بگوئیم اجمالاً متذکر میشویم‌که رازی با شجاعتی هرچه تمام‌ترعقل را ستایش‌کرده وآن را قابل از برای پیشوائی دانسته

است، او صریحاً میگوید که مابابد عقل‌را هادی و امام خود قرار بدهیم و آنچیزیکه می‌باید مقامی شامخ وعالی داشته باشد نمی‌باید آن‌را درمحل سافل وجای نازل جای بدهیم. رازی معتقد بود که عقل ازطرف خداوند بانسان عطا شده است و آن را باید بالای سر نهیم نه اینکه آنرا به زیر پا بیفکنیم و به آنچه‌که متکی به عقل نیست دستاویز بشویم برای اینکه ازکیفیت تعبیر رازی درمزیت‌وستایش عقل که‌فصل اول‌از کتاب طب روحانی راتشکیل می‌دهدآگاه شده باشید آن را بنده در اینجا نقل می‌کنم.

«در برتری خرد و ستایش آن، آفریدگارکه نامش بزرگ باد خرد از آن بما ارزانی داشت‌که بمددش بتوانیم در این دنیا وآن‌دنیا از همه بهره‌هائی‌که حصول و وصولش در طبع چون مائی بودیعت نهاده شده است برخوردارگردیم خرد بزرگترین مواهب خدا بما است وهیچ‌چیز نیست‌که در سود رسانی و بهره‌سنجی برآن سرآید. باخرد بر چارپایان ناگویابرتری یافته‌ایم‌چندانکه برآن چیرگی می‌ورزیم آنان‌را بکام خود می‌گردانیم وبا شیوه‌هائی‌که هم برای ما وهم برای آنها سودبخش است برآنها غلبه وحکومت می‌کنیم با خرد بدانچه ما را برتر می‌سازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا می‌کند دست می‌یابیم وبخواست وآرزوی خود می‌رسیم بوساطت خرداست‌که ساختن و بکار بردن کشتی‌ها را دریافته‌ایم چنانکه بسرزمینهای دور مانده‌که بوسیله دریاها ازیکدیگر جدا شده‌اند واصل گشته‌ایم پزشکی باهمه سودهائی‌که برای تن دارد وتمام فنون دیگرکه بما فایده می‌رساند در پرتو خردما را حاصل آمده است. باخرد به امور غامض و چیزهائی‌که‌ازما نهان و پوشیده بوده‌است پی‌برده‌ایم. شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید وماه ودیگر اختران وابعاد و جنبش‌های آنان را دانسته‌ایم و حتی بشناخت آفریدگار بزرگ نائل آمده‌ایم و این از تمام آنچه برای حصولش کوشیده‌ایم والاتراست وازآنچه بدان رسیده‌ایم سودبخش‌تر. ورویءهم‌خرد چیزی است که بی‌آن وضع ما همانا وضع چهارپایان وکودکان ودیوانگان خواهد بود. خرداست که بوسیله آن افعال عقلی خودرا پیش‌ازآنکه بر حواس آشکار شوند تصور می‌کنیم و از این رهگذر آنها را چنان در می‌یابیم که گوئی احساسشان‌کرده‌ایم سپس این صورتها را در افعال حسی خود نمایان می‌کنیم ومطابقت آنهارا با آنچه بیشترتخیل وصورتگری کرده بودیم‌پدیدار می‌سازیم. چون‌خرد راچنین‌ارج وپایه ومایه وشکوهی است‌سزاوار است‌که مقامش‌را به‌پستی نکشانیم‌ازپایگاهش فرودش نیاوریم وآنرا که

فرمانرواست فرمانبرنگردانیم سرور را بنده وفرادست را فرودست نسازیم بلکه باید درهرباره‌بدان روی‌نمائیم وحرمتش‌گذاریم وهمواره‌برآن تکیه زنیم وکارهای خودرا موافق آن تدبیرکنیم و بصوابدید آن‌دست ازکارکشیم. هیچگاه نباید شهوت‌رابرآن چیرگی دهیم‌زیرا شهوت‌آفت ومایه تیرگی‌خرد است وآنرا ازسنت‌وراه وغایت‌وراست روی خود بدور می‌راند وخردمند را از رشد و آنچه صلاح حال اوست باز می‌دارد. برعکس باید شهوت را ریاضت دهیم وخوارش‌کنیم ومجبور و وادارش سازیم‌که از امرونهی‌خردفرمان برداگرچنین‌کنیم خرد برما هویدا می‌شود وبا تمام روشنایی خودما را نورباران‌می‌کند وبه نیل‌آنچه خواستار آنیم می‌کشاند ازبهره‌ای‌که‌خدا ازخرد بما بخشیده وبدان برمامنت‌گذاشته است نیکبختیم».

این تعبیری‌است‌که رازی از خردمی‌کند البته‌این‌مسأله‌خرد وسنت درآن زمان مسأله‌روزبودوتمام‌آنچیزهائی‌راکه رازی دراینجا بخرد نسبت می‌دهد دانشمندانی‌که درآن‌زمان متکی به‌حدیث وکلام بودند نسبت به وحی می‌دادند. البته مسائل دیگری نیزدرکتاب‌طب روحانی‌رازی هست‌که رازی درآنها عقایدخاص خودرا ابراز داشته از آن جمله مسألهٔ اعتدال ومسألهٔ لذت والم. رازی‌ازلذت تحلیل خاصی‌کرده است‌که دانشمندان اسلامی مخالف بااو بودند او باتعریفی‌که‌از برای لذت‌کرده مسائل‌زندگی وکیفیت برخورداری اززندگی را توجیه نموده و همچنین او درمسأله نفس عقیدهٔ خاصی داردکه مورد مخالفت دانشمندانی همچون‌حمیدالدین‌کرمانی قرارگرفته.

او فصلی از همین‌کتاب را دربارهٔ عشق قرار داده و در آغاز آن چنین‌گوید: «مردان والاهمت وبزرگ نفس این بلیه ازطبایع وغرایزشان دور است زیرا برای این گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خضوع وخشوع و اظهار احتیاج ونیاز نیست. آنان وقتی می‌اندیشندکه عشاق دچار این‌گونه سرگشتگی‌ها باید بشوند از این ورطه خود را برکنار می‌دارند واگرهم بدان مبتلاگردند می‌کوشندکه بردبار باشند تاآنکه هوی از دلشان بدر رود وهمچنین است حال آنانکه‌گرفتارکارهای مهم ومشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند. اما مردان مخنث و زن صفت و فارغ‌البال و نعمت پرورد، آنانکه جز ارضای امیال واطفاء شهوات هدفی دیگر در دنیا ندارند ونرسیدن بآن را اندوه وبدبختی بشمار می‌آورند ازاین بلیت بآسانی نمی‌رهند بر خصوص اگر بیشتر بداستانها وروایات عشقی نظرافکنند وگوش باهنگهای‌خوش والحان نیکوفرادهند».

من بسیارمتأسف هستم‌ازاینکه وقت من نه‌تنها تمام‌شد بلکه بیشتر ازآنچه‌که می‌باید صحبت بکنم صحبت کردم من می‌خواستم دربارهٔ کتاب طب روحانی رازی بتفصیل بحث کنم و افکار اخلاقی آن فیلسوف را تحلیل‌نمایم متأسفانه وقتی باقی نمانده امیدوار هستم‌که فرصتی پیش آیدکه سخنان خودرا دربارهٔ طب روحانی رازی بپایان رسانم وکتابهای سیرت فلسفی وعلم‌الهی ولذت وهیولی وزمان ومکان او راکه حاوی مهمترین افکار فلسفی و عقائد جهان‌شناسی رازی است مورد تحلیل قرار دهم

ازخانمهاوآقایانی‌که تحمل استماع سخرانی ناچیز حقیررا فرمودند سپاسگزاری می‌کنم وازاینکه بیشتر ازآنچه‌که وقت تعیین شده بود صحبت‌کردم عذرمی‌خواهم.

١٦

رسالهٔ ابن‌السمح در غایت فلسفه

درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه مجموعهٔ خطی نفیسی بشمارهٔ ۵۴۶۹ وجود دارد که مشتمل بر۲۲ رساله است ودر سالهای۵۵۶ و۵۵۷ نوشته شده است. این مجموعه متعلق به‌کتابخانهٔ حاج شیخ علی علومی یزدی بوده ودر دفتر چهارم نشریهٔ‌کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه (تهران ۱۳۴۴) ص۴۴۹-۴۴۷ معرفی شده است.

از آنجاکه این رساله‌هاکه بیشتر آنها منحصر بفرد است باید تدریجاً در اختیار اهل علم گذاشته شود نویسندهٔ این سطور مصمم گشت‌که دو رساله از این مجموعه را مورد بررسی قرار داده و متن عربی و خلاصهٔ فارسی آن را منتشر سازد. برای این منظور ششمین رسالهٔ این مجموعه راکه تحت عنوان: «فصل فی‌صناعة المنطق وفیما ذاینتفع بها» آورده شده در ضمن متون ومقالاتی‌که بوسیلهٔ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، دانشگاه مك‌گیل تحت عنوان «منطق ومباحث الفاظ» منتشر شده چاپ و معرفی‌کرده است و اینك سیزدهمین رسالهٔ این مجموعه را کـه عنوان آن چنین است «جواب الحسن‌بن سهل‌بن غالب‌بن السمح عن‌السؤال عن‌الغایةالتی ینحوالانسان نحوها بالتفلسف» ودر سوم رجب سال ۵۵۷ نوشته شده به اهل دانش عرضه می‌دارد.

پیش از آنکه از رساله بحث شود ناچار است‌که در بارهٔ نویسندهٔ آن تاآنجا که از منابع ومآخذ موجود برمی‌آید شمه‌ای یادآور شود و بطور اجمال باید بگوید که:

ابوعلی حسن‌بن سهل‌بن غالب‌بن السمح از منطقیان بغداد و از مفسران آثار ارسطو بوده است. او و ابوالخیر خمار از شاگـردان ابوزکریا یحیی‌بن عـدی بشمار می‌آیند، در ضمن این ابن‌السمح را نباید با ابن‌السمح مهندس غرناطی‌که ازشاگردان

مجریطی بوده ودر سال ۴۲۶ وفات یافته اشتباه کرد[۱].

منابع ومآخذ اسلامی به‌شرح حال تفصیلی ابن‌السمح نپرداخته‌اند واطلاعاتی که ما درباره او داریم مبتنی بر فقراتی‌است که در ذیل نقل می‌شود:

۱ـ ابوحیان توحیدی درکتاب «المقابسات» در دو مورد از او یادکرده:

مورداول درآنجاست که گوید: روزی نزد ابن‌سعدان سخن ازاخلاق به‌میان‌آمد ودرآنجاجماعتی گرد آمده بودند از جمله عیسی نظیف‌الرومی وابن‌السمح و دیگران که از مشایخ نصاری و از متوغلان فلسفه و دوستداران اهل فلسفه بودند[۲].

مورد دوم درآنجاست که گوید: در دکان ابن‌السمح بباب الطاق از ابن سوار پرسیدندکه آیا سیرت و اعتقادی که مردم برآنند همه‌اش یا بیشترش حق است و یا آنکه همه‌اش ویا بیشترش باطل‌است[۳]. ونیزابوحیان توحیدی در «الامتاع والموانسة» هنگامی که به‌توصیف ابوسلیمان منطقی وابن‌زرعه وابن‌الخمار وابن‌السمح وقومسی ومسکویه ونظیف ویحیی‌بن عدی وعیسی‌بن علی می‌پردازد ابن‌السمح‌را درحفظ ونقل ونظر وجدل از ابوسلیمان وابن زرعه وابن خمار پائین‌تر می‌داند و می‌گویدکه او به مقلدان مانندهٔتر است، و علت پائین بودن اوراکند فهمی وحرص او برمال دنیا یاد می‌کند[۴].

۲ـ ابوالعلاء معری در «لزوم مالایلزم» خود درقطعهٔ زیراز ابن‌السمح نام برده است:

کفتك حوادث الایام قبلا ‌ ‌ ‌ ‌ فلا تعرض لسیف أو لرمح
تراضی اهل دهرك بالمخازی ‌ ‌ ‌ ‌ فکیف تعیب رامقة بلمح

۱ـ ابن ابی‌صیبعه، عیون‌الانباء، ص ۴۸۳. این ابن‌السمح دارای زیج بزرگی بنابر مذهب سند هند بوده است. رجوع شود به: تاریخ نجوم اسلامی، نالینو، ترجمهٔ احمد آرام، ص۲۱۹.

۲ـ ابوحیان توحیدی، المقابسات، ص۱۳۹ درمتن‌اشتباهاً بجای «نظیف» «ثقیف»و بجای «ابن‌السمح» «ابوالسمح» آمده واسترن Stern درمقاله‌ای که پس ازاین بدان‌اشاره می‌شود براساس نسخهٔ خطی‌کتابخانهٔ لیدن شمارهٔ ۱۴۴۲ آن‌را اصلاح کرده است.

۳ـ المقابسات، ص ۱۶۰، درمتن اشتباهاً بجای «فی‌دکان» «وکان» آمده واسترن از روی نسخهٔ لیدن آن‌را به‌نحوی‌که ما یادکردیم اصلاح کرده است.

۴ـ ابوحیان توحیدی، الامتاع و الموانسة، ج ۱ ص ۳۴.

و أصحاب الشريف ولاتساو كأصحاب ابن زرعة وابن‌سمح

مقصود او از «شریف» سید مرتضی علم‌الهدی صاحب امالی است[5].

۳ـ قفطی در تاریخ الحکما گوید:

ابوعلی بن‌السمح العراقی در صناعت منطق فاضلی فائق بوده و مردم از هر سوی نزد وی آمده، استفاده فواید نمودندی وغوامض آن فن را نیکو شرح و بیان نمودی. شروح وی کتب ارسطوطالیس را درمیان طلبه مشهور است. درسنهٔ ثمانی عشرة واربعمائه وفات یافت[6]. ونیز هنگام یاد ازآثار ارسطو وذکر سماع طبیعی یعنی سمع الکیان گوید:

«وهمچنین ابن‌السمح شرحی مجمل برآن نوشته است»[7]

۴ـ ابن ابی‌اصیبعه می‌گوید: ابن‌بطلان باخط خود نوشته است که در زمان او جمع کثیری از نقیبان وقاضیان وفیلسوفان و ادیبان رخت ازاین جهان بربستند واز فیلسوفان که تعبیر به اصحاب علوم قدماکرده ابوعلی‌بن الهیثم وابوسعیدالیمامی و ابوعلی بن‌السمح وصاعد الطیب وابوالفرج عبدالله‌بن الطیب را نام برده است[8].

گذشته از منابعی که تاکنون یادشد استرن S. M. Stern مقاله‌ای تحت عنوان ابن السمح Ibn al - Samh در مجلهٔ سلطنتی آسیائی *Jurnal of the Royal Asiatic Socicty* (۱۹۵۶ ص۴۴ـ۳۲) نوشته ودرآن به شرح‌حال اجمالی اوپرداخته وسپس نسخهٔ خطی شرح ابن السمح را برکتاب الطبیعه و همچنین برکتاب الخطابه ارسطو معرفی کرده است.

از آثار ابن‌السمح آنچه که تاکنون چاپ شده یکی همین شرح کتاب‌الطبیعهٔ ارسطو است که بوسیلهٔ اسحق بن حنین ترجمه شده و ابن عدی و متی بن یونس و ابوالفرج بن‌الطیب آن‌را شرح کرده‌اند. نسخهٔ منحصربفردی از این کتاب بشمارهٔ ۵۸۳ درلیدن موجود بوده که بوسیلهٔ عبدالرحمن بدوی در سال ۱۹۶۴/۱۳۸۴ درقاهره به

۵ـ لزوم مالایلزم، ص ۲۲۱.

۶ـ قفطی، اخبارالحکما، ص ۴۱۱. و ترجمهٔ فارسی، ص ۵۵۳، عبارات نقل شده از ترجمهٔ فارسی است و درمتن عربی تاریخ وفات او جمادی‌الاخر یاد شده.

۷ـ قفطی، مأخذ پیشین، ص ۳۹ و ترجمهٔ فارسی، ص ۶۳.

۸ـ ابن ابی‌صیبعه، عیون‌الانباء فی‌طبقات‌الاطباء، ص ۳۲۷.

چاپ رسیده است.

ودیگری رساله‌ایست تحت عنوان: «قول الحسن بن سهل ابن‌السمح‌ابن غالب فی‌الاخبار التی یخبربهاکثیرون» که در آن به نقد تحلیلی خبرمتواتر پرداخته ودربارهٔ معیار حجیت آن بحث کـرده است. این رساله در ضمن مجموعـه‌ای نفیس[۹] بشمارهٔ ۷٤۷۳ درکتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا محفوظ است وآقای محمدتقی دانش پژوه آن‌را در «مقالات وبررسیها» نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات‌ومعارف اسلامی (دفترسوم وچهارم، پائیز و زمستان ۱۳۴۹) منتشر ساخته اند و آقـای علی رضوی غزنـوی دانشجـوی افغانی دانشگاه تهران این رساله رابزبان فارسی ترجمه‌کرده‌اند ولی هنوز منتشر نشده‌است.

بنابراین، رسالهٔ مورد بحث سومین اثری است‌که ازابن‌السمح یافت شده وبه اهل علم ودانش معرفی می‌شود.

اینك ترجمهٔ فارسی قسمت اول این رساله‌که مربوط به غایت فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ عملی است دراین‌گفتار آورده می‌شود تا چگونگی بیان آن دانشمند فیلسوف برای فارسی زبانان روشن‌گردد وسپس متن عربی آن بتمامه نقل می‌گردد.

* * *

پاسخ حسن‌بن غالب‌بن السمح ـ خدای اورا رحمت‌کناد.

بنام خداوند بخشنده‌مهربان. اعتماد واعتصام به خداوند است.

پرسنده‌ای پرسید وگفت: «چیست غایتی‌که آدمی به‌وسیلهٔ فلسفه بدان‌گرایش پیدا می‌کند» پاسخ این پرسش ـ وتوفیق ازخداوندست ـ اینست‌که غایتی‌که آدمی با فلسفه بدان میل می‌کند عبارت است از اینکه او بوسیلهٔ آن ذات خود راکامل سازد. وازآنجاکه این‌پاسخ در بردارندهٔ اجمالی است‌که دشواریهای‌آن نیازمند به‌تفصیل و ایضاح است، با یاری‌جوئی از خدا واعتماد براوگوئیم‌که ذات انسان آن معنی است که انسان بوسیلهٔ آن انسان‌گـردیده است، ومعنی‌که انسان بـوسیلهٔ آن انسان است همان معنی است که خداوند جلیل وعزیز ازبهر آن او را بوجود آورده است و آن برترین چیزی است‌که در اوست ، زیرا هر حکیمی‌که چیزی را ایجاد می‌کند آن را برای برترین چیزی که در آن است ایجاد می‌کند، وآشکار است‌که برترین چیزی‌که

۹ـ نویسنده این‌سطور این مجموعه را درکتاب فیلسوف ری، ص ۹۴ معرفی‌کرده و اشاره به‌رسالهٔ ابن‌السمح نیزکرده است.

انسان است عقل است.

و عقلی که در انسان است بر دونوع است یکی معنی که انسان بوسیلهٔ آن در آنچه که قصد دانستن آن‌را دارد به یقین اشتیاق پیدا می کند ودیگری معنی که بوسیلهٔ آن به فعلی که آن‌را خیر می‌پندارد شوق می‌ورزد. اولی عقل نظری ودومی عقل عملی نامیده می‌شود.

عقل نظری کمال تامش بوسیلهٔ علم یقینی به افضل موجودات حاصل می‌شود وافضل موجودات خداوند جلیل وعزیز است . پس عقل نظری کامل وتمام آنگاه باشد که علم یقینی به خداوند جلیل وعزیز پیداکند، و چون خداوند جلیل و عزیز افضل موجودات است بعلت آنکه خیر محض است واجب است بالضروره‌که جولان او در عقل شیرین‌تر وبرتر وگواراتر باشد ازجولان جمیع موجودات جز او، واز این آشکار می‌گرددکه واجب می‌آید بدین سبب کـه زندگی این انسان افضل واجل والذ از هر زندگی جزاین زندگی باشدکه بخاطر انسان بیاید.

وعلم یقینی به‌خداوند را آدمی ازعلم الهی استفاده می کند یعنی‌آن علمی که بحث‌می‌کند ازموجوداتی که نه اجسام‌اند ونه در اجسام. پس ازاین جهت مورد بحث قرار می‌گیرند و آشکارمی‌گردد که‌آنها موجود و بسیار و متناهی وکامل‌اند وآشکار می‌گرددکه‌آنها متفاضل درکمال هستند وآشکار می‌گرددکه آنها باکثرت وتناهی و تفاضل درمراتب‌کمالیه ازمرتبه‌کم‌تر درکمال به‌مرتبهٔ بالاتر درکمال ارتفاع می‌یابند تا منتهی‌گردند به‌کاملی‌که چیزی ازآن‌کامل‌تر نباشد و ممکن نیست چیزی در مرتبهٔ وجود آن باشد نه نظیر ونه ضد. و به اولی می‌رسند که ممکن نیست چیزی پیش از آن اول باشد وبه موجودی می‌رسندکه آن ازچیزی اصلاً استفاده نشده و این واحد آن ازلی است در حقیقت ومتقدم بر اطلاق است برهرچه‌که جز آن است وآشکار می‌گرددکه سایر موجودات دروجود متأخر ازآنند و اوست موجودی‌که به هر موجودی جز خود وجود بخشیده است واین بخشندگی ازهر جهت بوده است وممکن نیست‌که در آن کثرتی یافت شود وواجب است که هرگاه درذاتش‌که از هرنسب وحالی مبری است نظر شود اوصاف در برابر آن منقطع گـردد و بوصفی موصوف نگردد حتی به اینکه او بسیط است.

وآنچه‌که این حکم درباره اورواست همانست‌که سزاوار است‌که معتقدگردیم

که خداوند عزوجل است، سپس بشناسیم که چه‌گونه موجودات از او صادر گشته و چه‌گونه وجود از آن بهره‌مند گردیده است، آنگاه بحث از مراتب موجودات کنیم که چه‌گونه آن مراتب حاصل گشته وبرای چه هریك در مرتبهٔ خاص خود قرار گرفته است، وبیان کنیم که ارتباط وانتظام هرمرتبه بامرتبه دیگر چه‌گونه است واین ارتباط وانتظام به چه چیزی حاصل می‌گردد.

سپس بحث وبرشماری کنیم افعال اورا ـ که جلیل وعزیز است ـ در موجودات چنانکه همهٔ آن افعال استیفا گردد. و بیان کنیم که در هیچ یك ازآنها ستمی نرفته و سوء نظام ونقص وشری هرگز درآنها وجود ندارد.

سپس شروع کنیم درباطل گردانیدن گمان نادرست دربارهٔ خدای جلیل و عزیز وافعال او که با آن گمانها نقص دراو و در افعال او ودر موجوداتی که او سبب وجود آنهاست واردگردیده، پس آن گمانها را با بیناتی که موجب علم‌الیقین است وشکی برآنها وارد نمی‌شود باطل گردانیم.

و بسیار آشکار است که هرگاه آدمی باین حال برسد وجود او به کامل‌ترین و فاضل‌ترین پایه‌ای که ممکن است حیاتش برآن استوارباشد می‌رسد وحیات اوبا روح یقین باین معلومات شریف به فاضل‌ترین و جلیل‌ترین وگواراترین حیات‌ها می‌رسد. این بود آگاه‌گردانیدن ازروی تفصیل وایضاح مرآنچه راکه آدمی باآن ذات خود را درعقل نظری ازفلسفه کامل می‌گرداند.

واماکمال عقل عملی به جزء عملی ازفلسفه است و همهٔ عنایت آن به تفصیل خیرات ازشرور مصروف است واقامه برهان براینکه خیر موردگزینش است، زیراآن مناسب بقای نفس است بربرترین وجهی که ممکن است بر آن بوده باشد و شر مورد نکوهش ودوری است زیرا آن مهلك گوهرنفس است در آنچه‌که اوگوهرواصل است.

سپس بیان می‌کنیم که فضیلت انسانی چیست و آشکار می‌سازیم آن را بدین بیان که فضیلت است که تصرفات آدمی را نزد خرداو موجود می‌سازد. آن‌گاه بیان می‌کنیم که چه‌گونه وبه چه چیز فضیلت انسان یافت می‌شود پس روشن می‌سازیم که فضیلت درمناسبت خرداست با نیروهای شهوانی وغضبانی، واین مناسبت چنان پیدا می‌گردد که نسبت عقل به شهوت مانند نسبت فزونی عقل بر غضب به فزونی عقل بر شهوت باشد. سپس بیان می‌کنیم چه‌گونه می‌توان به فضیلت انسانی دست یافت،

وروشن می‌سازیم دست یافتن بدان بدین نحو است که آدمی نفس خودرا مورد بررسی قرار دهد، پس هرگاه آن‌را بر خلقی مذموم یافت چنانکه‌گویی نفس خودرا آزمند یا ترسان یافت واجب است براوکه این رذیلت را ازنفس خود زایل‌کند و ضد آن خلق را بگیرد چنانکه اگر حریص بود نفس خودرا به کم‌خواستن غذا و روزه داشتن و دوری ازمیل به‌طعام ملزم‌گرداند وبه غذای خشن وخشك روی آورد وغضب رابرنفس خود مسلط‌گرداند تا آنکه نفس او رام و آرام گردد، و اگر ترسان است نفس خودرا به مباشرت امور ترس‌آور، ومشاهده جنگهای بزرگ و رکوب در دریاها و معارضهٔ خطرهای بزرگ ومانند اینها وادارد، تاآنکه نفس او از حرص به عفت و از ترس به شجاعت رهایی یابد...

اینك متن تمام رساله نقل می‌گردد:

جواب الحسن بن سهل بن غالب بن السمح رحمه‌الله
بسم‌الله الرحمن الرحیم

الثقة و الاعتصام بالله،

سأل سائل وقال: «ماالغاية التی ینحو الانسان نحوها بالتفلسف؟».

الجواب عن ذلك ـ وبالله التوفيق ـ هوأن الغاية التی ینحو الانسان نحوها بالتفلسف هیأ ن یکمل الانسان بذلک ذاته. ولان هذا الجواب یتضمن جملة، نحتاج الى تفصيل وايضاح مافیها من غامض، مستعینین بالله ومتکلین علیه، ونقول ان ذات الانسان هی‌المعنی‌الذی به‌هوانسان، والمعنی‌الذی به‌هوانسان هوالمعنی الذی من‌اجله أوجده الله، جل وعز، هوافضل مافیه، اذکان‌کل حکیم موجداً شیئا انما یوجده لافضل مافی ذلك الشی الموجد، وظاهران افضل مافی الانسان هوالعقل.

والعقل‌الذی فی‌الانسان ضربان: احمدهما هوالمعنی‌الذی به یشتاق الانسان الى اليقين فيما يقصد الانسان الى علمه، والاخر منهما هوالمعنی الذی یشتاق الانسان الى فعل ما يراه خيراً. اما الاول منهما فیسمی عقلاً نظرياً، و اما الاخر فیسمی عقلاً عملياً.

اما العقل النظری فکماله على التمام انما يحصل له بالعلم اليقين بافضل الموجودات، وافضل الموجودات هوالله، جل وعز. فالعقل النظری اذایکون‌کاملاً على

التمام بان يحصل لهالعلم اليقين بالله، جل وعز؛ ولان الله، جل وعز، افضل الموجودات اذكان الخير المحض، فواجب ضرورة ان يكون جولانه فی العقل احلی وافضل والذ من جولان جميع الموجودات سواه فی‌العقل . وظاهر من‌هذا انه‌يجب لذلك أن‌يكون حياة هذاالانسان أفضل وأجل وألذ من أی‌حياة اخطرها الانسان ببباله سوی هذه الحياة.

والعلم اليقين بالله انما نستفيده من‌العلم‌الالهی، وهوالفاحص عن الموجودات التی ليست باجسام ولاهی ايضاً فی اجسام. فنفحص من هذه الجهة ونبين أنها موجودة وانهاكثيرة وانها متناهية وكاملة، ونبين انها متفاضلة فی الكمال، ونبين انها علی كثرتها وتناهيها وتفاضل مراتبها فی‌الكمال، يرتقی من اقلهاكمالاً الی الاكمل فالاكمل الی أن ينتهی فی آخر ذلك الی كامل لايمكن أن يكون شيئا أكمل منه ولايمكن ان يكون شی فی مرتبة وجوده، لانظير له ولاضد، والی اول لايمكن أن يكون شی قبله أول، والی موجود لايكون استفاد وجوده من‌شی‌أصلاً وأن ذلك الواحد هوالازلی المتقدم بالحقيقة علی الاطلاق لكل واحد سواه، و نبين ان سائر الموجودات متاخرة عنه فی‌الوجود و انه هوالموجود الذی افاد كل موجود سواه الوجود ، وعلی ای‌جهة افاد ذلك، وانه لايمكن أن يوجد فيه‌كثره البتة. ولذلك يجب،اذا نظر فی ذاته عرية من كل‌نسبة وحال، ان ينقطع دونه الاوصاف فلايوصف البتة (؟) ولابانه بسيط.

وهذا الذی حكمه هذا الحكم هوالذی ينبغی ان يعتقد فيه انه‌الله، عزوجل.

ثم نعرف كيف صدرت عنه‌الموجودات وكيف استفادت عنه‌الوجود. ثم نفحص عن مراتب الموجودات كيف حصلت لها تلك المراتب، ولم حصل كل واحد منهافی المرتبة التی هوعليها، ونبين كيف ارتباط بعضها ببعض وانتظامه، و بای شی يكون ارتباطها وانتظامها، ثم نفحص ونحصی مافی افعاله، جل وعز، فی‌الموجودات الی‌ان نستوفيهاكلها. ونبين‌انه لاجور فی شی منها ولاسوء نظام ولانقص فی‌شی منها ولاشر اصلا.

ثم نشرع بعد ذلك فی ابطال الظنون الفاسدة التی ظنت بالله، جل وعز، وفی افعاله فيما يدخل النقص فيه و فی افعاله و فی الموجودات التی هوسبب وجودها، فنبطلها ببينات توجب العلم اليقين الذی لايخالجه شك.

ومن البين غاية البيان انه اذا حصل الانسان علی هذه الحال،كان وجوده علی اكمل وافضل ما يمكن ان‌يكون حياته عليه، و حياته بروح اليقين بهذه‌المعلومات

الشریفة علی‌افضل واجل والذ من‌کل حیاة سواها. فهذا هوالاخبار علی جهة التفصیل والایضاح لما یکمل به‌الانسان ذاته فی‌العقل النظری من الفلسفة.

واماکمال العقل العملی فیکون‌بالجزء العملی من‌الفلسفة، و هذا، فالعنایة‌کلها مصروفة الی تفصیل الخیرات من الشرور، واقامة البرهان علی ان الخیر مؤثر، لانه مناسب لبقاء النفس علی افضل مایمکن ان‌یکون علیه، وعلی ان‌الشر مرذول مهروب منه، لانه مهلك لجوهر النفس فی‌باب ماهو جوهر واصل.

ثم نبین ما [ا] لفضیلة الانسانیة و نوضح ذلك بان نبین انها هی التی تکون تصرفات الانسان بحسبها عند عقله.

ثم نبین‌کیف وبای شی توجد الفضیلة الانسانیة للانسان، فنبین انها فی‌مناسبة العقل لقوی الشهوة والغضب. وهذه المناسبة تکون بان تکون نسبة العقل الی الشهوة کنسبة زیادةالعقل علی‌الغضب الی زیادةالغضب علی‌الشهوة.

ثم نبین‌کیف التوصل الی اقتناء الفضیلة الانسانیة، فنبین انها تقتنی علی هذاالنحو وهوبان یعتبر الانسان نفسه؛ فاذا وجدها علی خلق مذموم، کانك قلت انه یجدنفسه نهمة او جبانة، فیجب علیه، اذا رام ازالة هذه الرذیلة من نفسه، ان یاخذ نفسه بضد ذلك الخلق حتی انه، ان‌کان نهماً، الزم نفسه الاقلال من‌الغذا والصیام و مجانبة اشها الطعام‌الیه، والاقبال علی الاغتذا باخشنه وایبسه والحرم (؟) علی نفسه بذلك ویسلط الغضب علیهاحتی تنطاع‌له و تثبت علیه. وان کان جباناً، الزم نفسه مباشرةالامور الهائلة ومشاهدة الحروب العظیمة والرکوب فی‌البحار وتعریض نفسه للاخطار العظیمة و ماشاکل ذلك، لیکون متی خلی نفسه من ذلك تخلصت، اما من النهم، فالی العفة، و اما من‌الجبن، فالی الشجاعة التی هی‌الثبات للاهوال فی جنب تقدیرالعقل لهذا الفعل، ویکون مسروراً مبتهجا بهذا

ویجری هذا فی مایداوی به نفسه المنحرفة عن الخلق الفاضل الحاصلة فی الخلق الرذل مجری المقوم للخشبة المعوجة، فانه ظاهر من‌امر هذا انه یعوجها الی ضد الجهة التی هی معوجة فیها، لالان قصده ان‌تکون علی ذلك الاعوجاج، لکن لکی تکون عند تخلیته ایاها تصیرعلی مانحابها نحوه من‌استقامتها. فعلی‌هذا الوجه یکون توصل الانسان الی اقتناء الفضیلة الانسانیة.

ثم نبین بای شروط تکون‌الفضیلة الانسانیة فی‌الانسان علی‌الکمال‌وبای شروط

تکون فيه على النقصان.

اما الشروط التى بها تحصل الفضيلة الانسانية فى‌الانسان على الكمال، فهى اربعة شروط: احدهاان يولدالانسان عن ابوين حسنى‌السيرة، محتشمين لاصغر صغير الرذائل، متصرفين بالاخلاق العالية فى الفضيلة الانسانية ويكونا حسنى الاهتمام و الاجتهاد فى تهذيبه واخذه بالتصرف بالفضائل وتجنب‌الرذائل، وان يحذر من اقرانه بذى خلق ردى و تصرف ذميم و ان يصحبه ولو اقصر زمان، فان سماعه‌كلمة ذميمة تعشش فى‌صدره و يبعد انقلاعها من نفسه، بل‌يقرناه بذوى الفضائل و سماع‌الفاظهم ومفاوضاتهم فى‌اصناف الحكم، ومائلته عماسمعه‌منهم ووعاه من‌كلامهم عند اجتماعه معهم يوماً بيوم ووقتاً بوقت وعما اثر ذلك فى‌نفسه، ويحررا تلك‌الثمرة و يهذ بانها بغاية مايمكنهما من‌ذلك.

واخر منها ان يكون الانسان مطبوعاً على قبول الاخلاق الفاضلة تاما موثرا اتم الايثار لاقتنائها، نافرانفوراً تاما من سماع شىء من‌الرذائل.

وآخر منهاان‌يكون حسن الاكباب على‌التصرف بحسب‌الفضيلةالانسانية، جيد الجدفى ذلك، مسرورا به‌نادماً على فرطات‌كانت منه. فانه اذا جرى امره هذاالمجرى. فظاهرأنه‌كلما طعن فى‌السن رسخت فى‌نفسه الاخلاق الفاضلة، وعسر انقلاع شىء منها من نفسه وثقل عليه السماع لشى من الرذائل.

وآخر منها ان يثبت عنده بالبراهين ان الخير مناسب لجوهر النفس يفضل به جوهرها ويسعد، وان الشر ضار بجوهر النفس مفسد له فى‌باب ماهو جوهر فاضل.

فباجتماع هذه الشروط للانسان تكون الفضيلة الانسانية فى الانسان على الكمال.

و اما الشروط التى بها تحصل الفضيلة الانسانية على النقصان، فبان يخل الانسان بشرط اوبشرطين من هذه الشروط. فبحسب ذلك تكون الفضيلة الانسانية فيه على النقصان.

ثم نقول: فباى شى يعلم‌الانسان ان الفضيلة الانسانية قدحصلت‌له، وباى شى يعلم انها لم تحصل له. فنقول فى‌هذا قولاً حسناًفى غاية الاختصار. وهوقوله: «ان الخيرات والشرور انما هى فى السرور والاحزان». وتفسير هذاالقول هوهذا:

يجب على الانسان، اذا تصرف تصرفاً تقتضيه الفضيلة الانسانية، ان‌يعتبر نفسه

وينظر هل يجد نفسه متالمة بذلك حزينة على مايفوتها من التصرف فيما يضاد ذلك، وقائلاً ماالفائدة فی ذلك. فان وجد نفسه كذلك، فليتقرر فی نفسه انه رذل، لان المتالم بالفضيلة هو ضد الفضيلة، و ضد الفضيلة هو الرذيلة. و من نفسه متحلية بالرذيلة رذل فالمتألم بما يصدر عنه من الفضيلة وطلب العوض على ذلك هو رذل لامحالة، على ما قد تبين.

وان وجد نفسه مسرورةً مبتهجةً بالتصرف فی الفضيلة الانسانية ، مبتهجة بما يصدر عنه منها متلذذا بذلك، حتى لو قدرنا ان متوعدا يتوعده على هذا التصرف، اهون بتوعده على ذلك، وكان على ماهو عليه من الاكباب عليه اوالالتذاد بالتصرف بحسبها. وكذلك لوقدرنا ان موعداً وعده بجزيل الثواب على التصرف فی ضد ما يقتضيه الفضيلة الانسانية لاهون توعده، ولم يزعزعه ذلك عن التوفر على التصرف بحسب الفضيلة الانسانية؛ وكذلك لووعده موعد بجزيل الثواب على التصرف بحسب الفضيلة الانسانية، لم يزده ذلك حثاً وحرصاً على حسن الاكباب على التصرف بحسبها والالتذاد به؛ وبهذا يتقرر فی نفسه انه فاضل.

مثال ذلك ان يتصرف انسان ماتصرفا يوجبه العفة، وهو أن يتصرف الانسان فی غذائه وشرابه مثلا بحسب ما يقدره له فيهما العقل، لابحسب مايدعو اليه اللذات البدنية. فليعتبر نفسه؛ فان وجدها كئيبة حزينة على مايفوته من الانهماك فی دواعی الشهوات، و قائلاً لنفسه «ماالفائدة فی ذلك؟ بل الواجب هو الانهماك فی دواعی الشهوات والاكباب عليها» فليتقرر فی نفسه انه ليس بعفيف ، بل هو شره . فاما ان وجد نفسه مسرورة بهذا التصرف، مبتهجة بذلك، متلذذةً به وبای ما قيل فی ذلك فليتقرر فی نفسه ان الفضيلة التی هی العفة حاصلة له. وكذلك يعتبر نفسه فی غير العفة من باقی الفضائل الانسانية.

فقد ظهر ان بهذا الوجه من الاعتبار يجب أن يعتبر الانسان نفسه ليعلم: هل قد حصلت له الفضيلة الانسانية على التمام املا؟ وانه مع ذلك الاعتبار فی غاية الصحة.

فبهذا قدر ماقيل فی كمال العقل العملی. وظاهر ايضاً انه يحصل عيش الانسان على افضل واحلى والذ من ای عيش رمی انسان وهمه اليه.

فقد ظهر بهذا القول من التفصيل والايضاح للقول بان الغاية المقصودة نحوها بالتفلسف هو تكميل الانسان بذلك ذاته، و ظهر بظهور ذلك انه معنى شريف حقيق

على الانسال ان يكون مجدا مكبا عليه، مالم يعقه عن ذلك عائق من العوائق، اذكان قد تبين ان به تكون حياة الانسان افضل واحلى والذ من اى حياة اخطرها الانسان بباله سواها.

والله تعالى المعين على ايضاح ذلك، ذى‌الجود والحكمة والحول، ولى العدل و واهب العقل. وله الحمد دائماكما هو أهله،

والسلام‌على خيرته من‌خلقه، سيدنا محمد نبيه. وسلم تسليما على‌آله الطاهرين.

و لله ، جل و عز، سر اودعه اولياءه و خص به اصفياءه لايعلمه الاالله تعالى والمخصوصون به، وهو مما لايوضع فى‌كتاب ولا يقرأه الناس.

يقول النبى، صلى‌الله عليه وسلم: لاتحدثوا الناس الا بما يبلغه عقولهم‌الله... ورسوله صدق، صلى‌الله عليه وسلم.

۱۷

اشاره‌ای به‌تأثیر فارابی در دیگران

یکی از مباحثی که در تاریخ فلسفه بسیار مهم شمرده می‌شود تأثر یك فیلسوف است ازگذشتگان خود و تأثیر او در فیلسوفان آینده. دربارهٔ حکیم و فیلسوف بزرگ فارابی نیز مطلب فوق‌صادق است. درمورد تأثر او ازگذشتگان‌بدیهی است‌که نام افلاطون و ارسطو بیش از همه به‌میان می‌آید. او ازطرفی به‌شرح‌کتابهای ارسطو مانند برهان و خطابه و جدل و مغالطه و قیاس و مقولات و سماع طبیعی و السماء و العالم و آثار علوی می‌پردازد و از سوئی دیگر با نوشتن‌کتابهائی در نوامیس و مدینهٔ فاضله و ملت فاضله و سیاسات مدنیه و فصول مدنی‌گام برجای گامهای افلاطون می‌نهد وگذشته از این می‌کوشد با نوشتن‌کتابهائی مانند الجمع بین رائی‌الحکیمین[1] و همچنین فی‌اغراض افلاطون و ارسطاطالیس‌که به‌کتاب الفلسفتین[2] معروف است، آراء دوحکیم باستان را بهم نزدیك‌کند وخلاف را ازمیان عقائد آن دو بردارد و نیز با نوشتن کتاب‌التوسط بین ارسطوطالیس و جالینوس[3] میان جالینوس‌که تابع افلاطون بوده و ارسطو میانجی‌گری می‌کند. و همین روش

۱ـ این‌کتاب‌که ملاصدرا آن را بعنوان «اتفاق رایی‌الحکیمین» یادکرده در سال ۱۹۶۰ در بیروت بوسیله دکتر البیرنصری نادر چاپ شده است.

۲ـ صاعداندلسی از این‌کتاب به‌عنوان «فی‌اغراض فلسفة افلاطون و ارسطاطالیس» یادکرده و ابن رشد آن را بنام «الفلسفتین» و ابن‌ابی‌اصیبعه بنام «کتاب فلسفة افلاطون وارسطوطالیس» خوانده‌انست. جزء اول‌از این‌کتاب بنام «تحصیل‌السعادة» درسال ۱۳۴۵ در حیدرآباد وجزء دوم بنام «فلسفة‌افلاطون» درسال ۱۹۴۳م در لندن چاپ شده وجزء سوم و آخر آن بنام «فلسفة‌ارسطوطالیس» در سال ۱۹۶۱ باهتمام دکترمحسن مهدی در بیروت چاپ شده است. جزء دوم بار دیگر باهتمام دکترعبدالرحمن بدوی در مجموعهٔ «افلاطون‌فی‌الاسلام» در سلسلهٔ دانش ایرانی، شماره ۱۳ بوسیله مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبهٔ تهران در سال ۱۳۵۳ در تهران چاپ شده است.

۳ـ ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء فی‌طبقات‌الاطباء، ص ۶۰۹

صلح‌جویانه او موجب می‌شود که شاگرد او ابوزکریا یحیی بن‌عدی که تألیفات معلم ثانی یعنی فارابی را با خط خود می‌نوشته[۴] و ملخص می‌کرده است[۵] در درس خود روش یکی از مخالفان ارسطو یعنی محمدبن زکریای رازی را پیش گیرد[۶].

اما تأثیرفارابی در دانشمندان پس ازخود فراوان است: کسانی که به‌ذکر تحول علم و فلسفه در اسلام و کیفیت انتقال علوم از یونان به‌حوزه‌های اسلامی پرداخته‌اند فارابی‌را به‌عنوان کسی‌نقل کرده‌اندکه توانسته‌میراث‌علمی گذشته را درخودگردآورد.

مسعودی درکتاب التنبیه و الاشراف اشاره به‌انتقال مجلس تعلیم ازآتن به اسکندریه و از اسکندریه به‌انطاکیه و از انطاکیه به‌حران کرده و سپس گوید در ایام معتضد مجلس تعلیم به‌قویری و یوحنابن حیلان و ابراهیم مروزی منتهی گشت و پس ازآنان‌به‌ابومحمد بن‌کرنیب‌وابی بشرمتی بن‌یونس که هردو از شاگردان مروزی‌بودند منتقل گردید و سپس به‌ابونصر محمد بن‌محمد فارابی شاگرد یوحنا بن‌حیلان رسیدکه وفات او در دمشق در رجب سال ۳۳۹ بوده است[۷].

شهرستانی درکتاب‌الملل و النحل می‌گوید متاخران از فلاسفهٔ اسلام مانند یعقوب بن‌اسحق کندی، حنین بن‌اسحق، یحیی‌النحوی، ابوالفراج‌المفسر، ابوسلیمان السجزی، ابوسلیمان محمدالمقدسی، ابوبکر ثابت بن‌قرة، ابوتمام یوسف بن‌محمد النیشابوری، ابوزید احمدبن‌سهل‌البلخی، ابومحارب حسن بن‌سهل، ابن‌محارب قمی، احمد بن‌الطیب‌السرخسی، طلحة بن‌محمدالنسفی، ابوحامداحمدبن محمدالاسفزاری، عیسی‌بن علی وزیر، ابوعلی احمدبن مسکویه، ابوزکریا یحیی‌بن عدی، صیمری، ابوالحسن عامری، و ابونصر محمدبن محمدبن طرخان فارابی و غیرهم[۸].

۴- بیهقی، تتمهٔ صوان‌الحکمه، ص ۱۷

۵- منتجب‌الدین منشی یزدی، درةالاخبار ولمعةلانوار ص ۵۶، این‌کتاب ترجمهٔ تتمهٔ صوان‌الحکمهٔ ابوالحسن علی‌بن زید بیهقی متوفی ۵۶۵ است.

۶- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۱۰۶، او می گوید: «در این روزگار کسی را در این مطالب نمی‌شناسم که بتوان بدو رجوع نمود مگر مردی از مسیحیان در مدینة‌السلام (بغداد) که به‌ابوزکریاء ابن‌عدی معروف است وآغازکار واندیشه و روش تدریس او روش محمدبن‌زکریای رازی یعنی اندیشهٔ فیثاغوریان در فلسفهٔ اولی است»

۷- ماخذ پیشین، همان صفحه

۸- شهرستانی، الملل والنحل، ج ۳ ص ۳

اگر درگفتار این دو دانشمندکه اولی در قـرن چهارم و دومـی در قـرن ششم می‌زیسته درنگ شود می‌بینیم که هردو ابونصر فارابی را در مرحله‌ای قـرار داده‌اند که علم و فلسفه بدو منتهی شده هرچندکه شهرستانی پس از آن گویـد علامه قـوم ابوعلی حسین‌بن عبدالله‌بن سیناست و همه اینان راه و روش ارسطو را پیش‌گرفته‌اند.

آنچه‌که مسلم است اینکه ابن‌سینا و فارابی درفلسفه اسلامی از بنیان‌گذاران طریقهٔ مشائی و پیروان ارسطو بشمار آمده‌اند و بهمین جهت مانند خود ارسطومورد تکفیر قرارگرفتند. قفطی می‌گوید فارابی و ابن‌سینا غایت تحقیق را درکلام ارسطو مبذول داشتند و ناچار به‌کفری در افتادندکه او افتاد و اگر مانند صاحب معتبر قصد رد اوکرده بودند سالم می‌ماندند[۹] اوسپس سه مسأله‌ای راکه در آن فارابی و ابن‌سینا از ارسطو متابعت‌کرده‌اند در حالی‌که‌کافهٔ اسلامیین خلاف آن را معتقد هستند بدین گونه برمی‌شمارد:

۱ـ مسألهٔ‌حشراجساد ۲ـ عالم بودن‌خدا به‌کلیات فقط ۳ـ ازلیت‌عالم[۱۰]

از این روی است‌که فیلسوفان اشراقی‌که متأثر از افلاطون بودند و ارسطو را همپایه او نمی‌دانستند به‌کنایه وتعریض مقام فارابی وابن‌سینا را پائین‌ترمی‌آوردند، چنانکه سهروردی حکما را به‌این هشت‌گروه تقسیم می‌کند:

۱ـ متوغل در تاله عدیم‌البحث ۲ـ بحاث عـدیم‌التاله ۳ـ متوغل در تاله و بحث ۴ـ متوغل در تاله متوسط یا ضعیف در بحث ۵ـ متوغل در بحث متوسط یا ضعیف در تاله ۶ـ طالب تاله و بحث ۷ـ طالب تالـه فقط ۸ـ طالب‌بحث فقط[۱۱]

قطب‌الدین شیرازی در شرح گروه «بحاث عدیم التاله» گـوید مراد از بحاث متوغل در بحث است و آن از متقـدمان مانند بیشتر مشائیان از اتبـاع ارسطو و از

۹ـ قفطی، تاریخ‌الحکماء، ص ۷۷

۱۰ـ مأخذ پیشین، ص ۷۹. غزالی گوید: «ثم‌المترجمون‌لکلام ارسطاطالیس‌لـم‌ـ ینفک‌کلامهم‌عن‌تحریف وتبدیل محوج الی‌تفسیر وتاویل‌حتی اثارذلك ایضا نزاعا بینهم و اقومهم بالنقل والتحقیق من‌المتفلسفة فی‌الاسلام‌الفارابی ابونصروابن سینا فلنقتصر علی ابطال ما اختاراه و رایاه من مذهب روسائهم فی‌الضلال» تهافت‌الفلاسفة، ص ۶۴.

۱۱ـ سهروردی، حکمة‌الاشراق، ص ۱۲

متأخران همچون شیخین فارابی و ابوعلی‌بن سینا و پیروان اویند[۱۲] و نیز در جائی دیگر گوید ارسطو هرچند کبیرالقدر عظیم‌الشأن بعید الغور تام‌النظر بوده است نباید درباره او چنان مبالغه‌کرد که به‌تحقیر استادانش کشیده شود. و مسلماً مقصود او در این‌عبارت فارابی و ابن‌سینا بوده است[۱۳].

وتا قرون متأخرآنانکه متمایل به‌اندیشه شیخ اشراق‌بودند آنجاکه می‌خواستند معنی را تفهیم کنندکه بادلیل وبرهان فلسفی چندان سازگار نیست نام ابونصرفارابی و ابن‌سینا را با هم یاد می‌کردند چنانکه میرفندرسکی گوید:

چرخ بااین‌اختران نغز وخوش وزیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معـرفت جانب بالا شدی بـا اصل خود یکتاستی
این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری گر ابونصرستی وگر بوعلی سیناستی[۱۴]

با وجود این صیت شهرت فارابی شرق و غرب عالم اسلامی را فرا گرفت از ماوراءالنهر گرفته‌تااندلس کمترفیلسوفی‌است که‌توجه‌به‌آثارمتنوع فارابی‌نداشته‌باشد.

در غرب عـالم اسلامی ابن رشد در مسألـه خلقت و آفرینش به‌نقل عقائد فارابی و ابن‌سینا پرداخته و در این باره به‌کتاب «الفلسفتین» فارابی ارجاع می‌دهد[۱۵] و نیز درآنجاکه عقیده اهل‌کمون را که میگویند هرچیزی درهرچیزی هست وهمچنین اهل اختراع و ابداع را که می‌گویند فاعل بدون وجود ماده ابداع و اختراع می‌کند بیان می‌دارد به‌کتاب «الموجودات‌المتغیرة» فارابی ارجاع می‌دهد[۱۶] ابن‌میمون در در کتاب «دلالة‌الحائرین» خود در موارد مختلف ازکتابهای «شرح‌کتاب‌الطبیعه» و «شرح اخلاق نیکو ماخس» و «الجواهرالمتغیره» و «العقل» فارابی نقل قول و عقائد او را مورد تحلیل قرار داده است[۱۷] و نیز در نامه‌ای‌که به‌شاگرد خود ابن‌تبون نوشته

۱۲- قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة‌الاشراق، ص ۲۳
۱۳- مأخذ پیشین، ص ۲۱
۱۴- تحفة‌المراد، ص ۲۳، این‌کتاب شرح قصیدهٔ حکمیه میرابوالقاسم فندرسکی است اثر حکیم عباس شریف دارابی شیرازی‌که در سال ۱۳۳۷ در تهران چاپ شده است.
۱۵- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعة، ص ۱۴۹۹
۱۶- مأخذ پیشین، ص ۱۴۹۸
۱۷- رجوع شود به‌مقدمهٔ پینس برکتاب دلالة‌الحائرین ابن‌میمون ترجمهٔ‌انگلیسی، ذیل‌الفارابی

باو سفارش می‌کندکه در منطقیات فقط به‌ابونصر فارابی اعتمادکند و سپس می‌گوید که فارابی درباره هرموضوعی کتاب نوشته است وخصوصاً کتاب «مبادی‌الموجودات» او بسیارکتاب پرمایه‌ای است و بعد ادامه می‌دهدکه آثار فارابی واقعاً قابل استفاده است و او حقیقة فیلسوفی ممتاز بوده است[۱۸] و همچنین درکتاب‌الفصول خود آنجا که به‌جالینوس ایرادگرفته‌که درکتاب‌البرهان خود برقیاسهائی‌که در برهان مورد نیاز است اکتفا و قیاسهای دیگر را حذف‌کرده از شرح‌کبیر برکتاب قیاس فارابی برای تأیید ایراد خود استناد جسته است[۱۹]. زیرا فارابی هم در این‌کتاب وهم درشرح کتاب‌العبارة ارسطو عقیده جالینوس را درکتاب‌البرهان که فقط برقیاسهای برهانیه اکتفا کرده بجهت آنکه در طب سودمند می افتد مورد انتقاد قرار داده و ثابت می‌کندکه قیاس‌های ممکنه و مطلقه نه‌تنها در طب بلکه درکشاورزی وکشتی‌رانی و تدبیر مدن و خطابه هم بکار می‌رود و آنچه راکه بقراط درکتاب «فی تقدمة‌المعرفه» آورده به‌این‌گونه از قیاس‌ها باز گشت می‌کند[۲۰]. این نمونه‌ای بود از تأثیر فارابی در غرب عالم اسلامی. درقسمتی‌که ما امروز آن را خاورمیانه می‌نامیم نیز آثار فارابی مورد استفاده بوده است مثلاً قفطی آنجاکه فیلسوفان یونانی را طبقه‌بندی می‌کندکتاب فارابی را که معروف به «فیما ینبغی ان‌یقدم قبل تعلم‌الفلسفه» است مورد استفاده قرار می‌دهد[۲۱] در این‌جا بی‌مناسبت نیست‌که خلط و اشتباهی راکه در این مورد برای ابن‌العبری رخ داده یادآورشویم. فارابی درکتابی‌که یاد شد نحله‌های فلسفی را بنابه‌انتساب آنها به‌شخص و شهر و اندیشه و عمل تقسیم می‌کند و می‌گوید فرقه‌ای‌که نامشان مبتنی برآرائی است‌که اهل آن فرقه آن آراء را غایت و مقصود در تعلم فلسفه می‌پندارند فرقه منسوب به‌افیغورس (اپیکور) و یارانش است

۱۸- متفرقات ادب عبری، ص ۲۲۷

۱۹- رجوع شود به‌کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده (= مهدی محقق)، ص ۳۶۴، بنقل از مقالهٔ شاخت و مایرهوف تحت‌عنوان «رد موسی‌بن میمون‌القرطبی علی جالینوس فی‌الفلسفة والعلم‌الالهی»که مشتمل‌است برمتن عربی قسمتی ازفصول‌ابن‌میمون با ترجمه و مقدمه انگلیسی‌که در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه قاهره ج ۵ جزء ۱ در سال ۱۹۳۷ چاپ شده است.

۲۰- مأخذ پیشین، ص ۳۶۶

۲۱- این‌کتاب در مجموعهٔ از رسائل فارابی‌که در سال ۱۹۰۷ در قاهره منتشرشده در صفحه‌های ۶۴-۵۷ چاپ شده است.

که فرقه لذت خوانده می‌شوند زیرا که معتقدندکه غایت و مقصود فلسفه لذت است که به‌دنبال معرفت آن پدید می‌آید و فرقه‌ای‌که نامشان مبتنی برآراء و اندیشه‌هائی است‌که اصحاب آن فرقه در فلسفه بدان معتقدند فرقه منسوب به‌فورون و اصحاب اوست‌که مانعه نامیده می‌شوند زیرا مردم را ازعلم منع می‌کنند[۲۲]. ابن‌القفطی تقسیم فوق را بنقل از حنین‌بن اسحق و فارابی در ذیل شرح حال افلاطون آورده ولی نام فورون از جای اصلی خود حذف و در جائی‌که نام اپیکور باشد فورون آمده وهمین امر موجب شده‌که وقتی‌که به‌بیان حال فورون می‌پردازد عین عبارت مشوش آنجا را درباره فورون بیاورد و فرقه او را بجای فرقه اپیکور «اصحاب‌اللذه» بخواند[۲۳] و ابن‌العبری هم عیناً این مطلب را درکتاب خود نقل و محمدبن زکریای رازی را از میان متأخران به‌غلط از یاری‌گران مذهب فورون خوانده است[۲۴] درحالی‌که اگر این خلط رخ نمی‌داد باید او را ازیاری‌گران اپیکور خوانده باشد.

اما در شرق عالم اسلامی نفوذ فارابی چنان بودکه از دور ونزدیك به‌خراسان می‌شتافتند تابرآثار او دست یابند. قفطی می‌گوید فخرالدین رازی پس ازآنکه علوم اوائل‌را نیکو تحصیل‌نمود وعلم اصول‌را محقق‌گردانید به‌خراسان رفت وبرتصانیف ابن‌سینا و فارابی مطلع‌گشت وعلم بسیار ازآنها حاصل‌کرد[۲۵] و دراین‌جاست‌که باید از دانشمندی نام ببریم‌که او موجب انتشار فلسفه ابن‌سینا و فارابی در خراسان شده است وآن ابوالعباس فضل‌بن محمد لوکری فیلسوف و ریاضی‌دان وادیب قرن پنجم است‌که اهل لوکر ازنواحی مرو بوده است. لوکری از شاگردان بهمینار و بهمینار ازشاگردان ابن‌سیناست. صاحب‌کتاب‌تتمهٔ صوان‌الحکمه‌گوید: «من‌الادیب‌ابی‌العباس انتشرت علوم‌الحکمة بخراسان وکان عالما باجزاء علوم‌الحکمة دقیقها و جلیلها»[۲۶]. ازلوکری قصیده‌ای به‌فارسی با شرح آن باقی مانده‌که چنین آغاز می‌شود:

ایا شنیده قیاس و شناخته برهان گرفته یاد مقالات منطق یونان

این قصیده با شرحش تحت‌عنوان شرح قصیده اسرارالحکمه با مقدمه‌ای‌بوسیلهٔ

۲۲- مأخذ پیشین، ص ۵۸
۲۳- قفطی، اخبارالحکما، ص ۲۶ و ۲۶۰
۲۴- ابن‌العبری، تاریخ مختصرالدول، ص ۴۶
۲۵- قفطی، اخبارالحکما، ترجمهٔ فارسی، ص ۳۹۹
۲۶- درةالاخبار (ترجمهٔ فارسی تتمهٔ صون‌الحکمه)، ص ۸۰

آقای ابراهیم دیباجی در مجموعهٔ «منطق و مباحث الفاظ» در سال جاری چاپ شده است[۲۷]. اما کتاب مهم لوکری که در آن مستقیماً تحت تأثیر فارابی و ابن‌سینا قرار گرفته کتاب معروف او «بیان‌الحق بضمان‌الصدق» است که نسخه‌ای کامل و خوب از آن درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تحت شماره ۲۵۷ موجود است[۲۸].

بدون شك لوکری بوسیله همین کتاب توانسته‌بقول صاحب تتمهٔ‌صوان‌الحکمه حکمت را در خراسان منتشر سازد چه آنکه این‌کتاب لب‌لباب و عصاره مطالب کتابهای فلسفی ابن‌سینا و فارابی بوده است و دانشمندانی که می‌خواسته‌اند از افکار علمی آن دو فیلسوف با هم‌آگاه‌گردند این‌کتاب برایشان بسیار سهل‌التناول بوده است. ابن‌العبری در شرح حال حسنون طبیب رهاوی متوفی ۶۲۵ می‌گوید که بیشتر مطالعه او کتاب لوکری در حکمت بوده است « و کان اکثر مطالعته کتاب اللوکری فی‌الحکمة»[۲۹] لوکری‌در مقدمه‌کتاب خود چنین‌گوید:

«من چون درکتابهای حکمت درنگ‌کردم برخی را چنان مفصل یافتم‌که فهم متعلمان ازکنه تصور و فهم آن قاصر است و برخی دیگر چنان مختصر بود که در آن فقط به‌جوامع و نکت از اصول حکمیه اکتفا شده بود وکتابی نیافتم‌که میان دو طرف افراط وتفریط ومتضمن همه‌آنچه راکه طالب‌حق‌جویای آنست باشد ازاین روی مایل شدم‌که‌کتابی با این صفت برروش شرح و تلخیص گردآوری کنم که از جمیع کتابهای منسوب به‌شیخ‌الرئیس حجةالحق ابی‌علی‌الحسین‌بن عبدالله‌بن سیناالبخاری و همچنین‌کتابهای شیخ حکیم ابونصر فارابی و نیز ازکتابهای موجود سایرمتأخران و متقدمان استخراج شده باشد هرچند‌که با وجودکتابهای این دو مرد یاد شده نیازی به‌کتابهای دیگران‌نیست»[۳۰]. از توجه فراوان لوکری به‌فارابی و ابن‌سینا اینکه او

۲۷ـ منطق و مباحث الفاظ (مجموعهٔ متون و مقالات تحقیقی) باهتمام مهدی محقق وتوشی‌هیکو ایزوتسو، شماره ۸ سلسله دانش ایرانی از انتشارات مؤسسهٔ‌مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبه تهران

۲۸ـ نسخهٔ دیگری از این‌کتاب درکتابخانه ملی‌پاریس‌بشماره ۵۹۰۰ موجوداست و نسخه‌ای عکسی از آن درکتابخانهٔ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبه تهران وجود دارد.

۲۹ـ ابن‌العبری، تاریخ مختصرالدول، ص ۲۵۳

۳۰ـ بیان الحق، نسخهٔ دانشگاه تهران، ص۱

فهرستی برای تعلیقات فارابی و ابن‌سینا به‌روایت بهمینار ترتیب داده است کتاب تعلیقات چندی پیش بوسیله آقای عبدالرحمن بدوی در قاهره چاپ شده است[۳۱].

اثر فارابی در آثار حکمای ایرانی پس از مغول مانند میرداماد و ملاصدرا و حاجی ملاهادی سبزواری فراوان دیده می‌شود. میردامادکه ازابن‌سینا تعبیربه«شریکنا فی‌الریاسة» می‌کند از فارابی به «شریکنا فی‌التعلیم» یاد می نماید[۳۲] واین بدان جهت است که ابن‌سینا ملقب به «رئیس» وفارابی مشهور به «معلم‌ثانی» بود دربرابرمعلم اول‌که به‌ارسطو اطلاق شده‌است. کتاب‌الجمع بین‌الرایین فارابی مورد توجه بسیار میرداماد بوده است و اوهنگام نقل پرسشهای دهریان از ارسطو و پاسخ‌های اومیگوید اگر این اسناد درست باشد مطابق است با آنچه‌که شریك ما در تعلیم در الجمع بین‌الرایین گفته است‌که ارسطو معتقد به‌حدوث عالم است و در این مسأله با شیخ خود افلاطون الهی مخالفتی ندارد[۳۳]. صدرالدین شیرازی در مسأله اینکه موجودات را صورتهائی غیرمتغیر در علم خداست به‌کتاب یاد شده رجوع می‌کند[۳۴] و نیز در باره علم خدا تلفیقی راکه فارابی در همین‌کتاب میان نظر ارسطو و افلاطون کرده تصویب می‌نماید[۳۵] و در مساله اینکه وجوب وجود با حمل برکثیرین مختلف بعدد تقسیم نمی‌پذیرد به‌کتاب‌الفصوص او مراجعه می‌کند[۳۶] و درتقسیم عقل به‌عقل بالقوة وعقل‌بالفعل وعقل‌بالمستفاد وعقل‌فعال به‌رساله‌ای‌ازرساله‌های فارابی‌ارجاع می‌دهد[۳۷]

ملاصدرا هرجاکه به‌معلم اول و متابعان او اشاره می‌کند از میان قدما نام ثامسطیوس و فرفوریوس و اسکندر افریدوسی و از متأخران فارابی و شیخ‌الرئیس را نام می‌برد[۳۸] و در برخی موارد از جمله در باب علم خداوند باشیاء نه تنها از

۳۱- این‌کتاب در سال ۱۹۷۳ در قاهره چاپ شده است

۳۲- میرداماد، قبسات (انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه‌مك‌گیل شعبهٔ تهران)، ص ۲۷۶ و ۲۷۴

۳۳- قبسات، ص ۲۷۴

۳۴- صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۲ ص ۴۸

۳۵- مأخذ پیشین، ج ۶ ص ۲۳۵

۳۶- « « ، ج ۶ ص ۶۳

۳۷- « « ، ج ۳ ص ۴۲۱

۳۸- « « ، ج ۳ ص ۴۸۷

شیخین یعنی ابن‌سینا و فارابی یاد می‌کند بلکه شاگرد ابن‌سینا یعنی بهمینار وشاگرد شاگرد او یعنی لوکری را هم ذکرمی‌نمایدکه همه قائل بودند با رتسام صورممکنات در ذات باری تعالی و حصول آنها در ذات او حصولی ذهنی بروجه‌کلی[۳۹] و در یك قرن پیش هم سبزواری در مسألهٔ تشخص آنجاکه‌گوید:

عین معالوجود فی‌الاعیان   تشخص ساوق فی‌الاذهان

توضیح می‌دهدکه عقیده اینکه‌کون تشخص به‌نحو وجود است مذهب بسیاری از فحول از جمله معلم ثانی وصدرالمتالهین است[۴۰] و همچنین از جمله ادله بطلان تسلسل برهان اسد اخصرراکه صدرالمتالهین از فارابی نقل‌کرده[۴۱] درکتاب‌خودآورده است:

ومن مسمی بالاسد الاخصر   وغیرها فاعرف‌بهاتستبصر[۴۲]

ودر زمان ما هم میرزا مهدی مدرس آشتیانی در تعلیقهٔ خود برشرح منظومهٔ سبزواری درذیل عبارت سبزواری که گفته است: « ولان‌الحکمة‌کماقا لوا افضل علم بافضل معلوم،اما انهاافضل‌علم‌فلانهاعلم یقینی‌لاتقلیدفیه‌اصلابخلاف‌سائرالعلوم،ولان فضلیلةالعلم اما بفضیلةموضوعه، او بوثاقة دلائله، اوبشرافة غایته. والکل حق هذا العلم بلاحاجة الی‌البیان»[۴۳] از یکی از رسائل فارابی نقل قول می‌کند که‌گفته است فضیلت علوم وصناعات یا بشرف موضوع ویا باستقصاء برهانها ویا به‌بسیاری سود آنهاست. سپس آشتیانی می‌گویدکه شاید نظر فارابی معطوف به جهاتی بوده که از همه مهمتر درفضیلت علوم است وگرنه جهات فضیلت منحصر دراین سه نیست زیرا

۳۹- مأخذ پیشین، ج ۶ ص ۱۸۰

۴۰- سبزواری، شرح غرر الفرائد (انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل، ص ۱۴۲

۴۱- مأخذ پیشین، ص ۱۷۳

۴۲- صدرالدین شیرازی در اسفار ج ۲، ص ۶۶ برهان اسداخصر را بدین‌گونه تعریف کرده است: «التاسع البرهان‌الاسدالاخصر للفارابی وهو انه اذاکان مامن واحد من آحادالسلسلة‌الذاهبة بالترتیب بالفعل لاالی‌نهایةالاوهوکالواحد فی‌انه‌لیس‌یوجدالاویوجد آخر وراءه من‌قبل،کانت الاحاد اللامتناهیة باسرهـا یصدق علیهاانها لاتدخل فی‌الوجود مالم‌یکن شیء من‌ورائها موجودا من‌قبل. فاذن بداهة العقل قاضیة بانه من‌این‌یوجد فی- تلك‌السلسلة شیء حتی یوجد شیء مابعده».

۴۳- شرح غررالغرائد، ص۳۸ (چاپ مؤسسهٔ مك‌گیل)، ص۲ چاپ سنگی ناصری،

استواری مبادی علم وشرافت وغایت ومنفعت و واضع واستواری براهین و شرافت مسائل علوم نیزدرفضیلت آنها موثراست گرچه یا تکلف می‌توان این اموررا درامور سه‌گانه یاد شده مندرج ساخت[۴۴].

این بود شمه‌ای از اثری‌که فیلسوف و حکیم بزرگ ابونصر فارابی در میان دانشمندان پس از خود بجای‌گذاشته، شکی نیست‌که آنچه در این‌گفتار مذکور افتاد نمونه‌ای بیش نبود و برای تفصیل مطالب فرصت و مجالی بیشتر لازم است امید است‌که همین مقدار مقبول اهل نظر واقع‌گردد.

۴۴- میرزا مهدی آشتیانی، تعلیقه برشرح منظومهٔ حکمت، ص۵۷

۱۸

تلخیص نوامیس افلاطون

از

ابونصر فارابی

کلمهٔ «نوامیس» جمع «ناموس» است که از «نمس»[1] یونانی گرفته شده و در آن زمان به‌معنی قانون و حقوق بکار می‌رفته و یکی از مهم‌ترین و مفصل‌ترین آثار افلاطون که به‌صورت محاوره و گفتگو است بدین نام خوانده شده است و همانست که ترجمهٔ انگلیسی آن تحت عنوان *Laws* آمده است.

کتاب نوامیس افلاطون مانند سایر کتابهای دیگر او مورد توجه مسلمانان قرار گرفته و آن‌را از زبان یونانی به‌زبان عربی نقل کرده‌اند. ابن‌ندیم در کتاب‌الفهرست خود حنین‌بن‌اسحق و یحیی‌بن‌عدی را به‌عنوان ناقلان کتاب نوامیس یادکرده است.

از میان دانشمندان اسلامی فارابی بیش از دیگران توجه به‌آثار افلاطون داشته و کتابهای مختلفی که تحت‌عناوین مدینهٔ فاضله وملت‌فاضله و سیاسات مدنیه و فصول مدنی نوشته موید براین مطلب است و از همه مهم‌تر آنکه او به‌تلخیص کتاب نوامیس پرداخته‌که خوشبختانه نسخه‌ای ازآن برای ما باقی مانده است. این نسخه جزء اول از مجموعهٔ نفیسی است‌که به‌شماره ۱۳۳ در کتابخانه لیدن از بلاد هلند نگاه‌داری می‌شود و میکروفیلمی ازآن به‌شماره ۹۵۸ ونسخه‌ای عکسی به‌شماره ۲۵۸۳ درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه موجود است.

تلخیص نوامیس افلاطون برای نخستین‌بار درسال ۱۹۵۲ در لندن به‌پیوست ترجمهٔ لاتینی آن تحت عنوان : *Alfarabius Compendium Legum Platonis* بوسیله‌گابریلی در سلسلهٔ Plato Arabus چاپ شد و برای دومین‌بار درسال ۱۹۷۴ (۱۳۵۳ هجری شمسی) بابرخی ازاصلاحات وتوضیحات بوسیلهٔ عبدالرحمن بدوی در مجموعهٔ «افلاطون فی‌الاسلام» در سلسلهٔ دانش ایرانی از انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبهٔ تهران (زیرنظر: مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو)

۱- بضم نون و میم و سکون سین

چاپ و منتشر گشت.

این کتاب دارای نه مقاله است و فارابی در پایان کتاب گوید مقالاتی از این کتاب باقی‌مانده که نسخه آن بدست ما نرسیده و سپس گوید درعدد مقالات این کتاب اختلاف است برخی ده و برخی چهارده یادکرده‌اند و ما به‌جز آن مقالاتی که یاد کردیم به‌مقالات دیگر دست نیافتیم. وکتاب با این جمله ختم می‌شود:

«وهذا آخر کتاب النوامیس للعظیم الاکبرالالهی افلاطون علیه‌افضل السلام، تلخیص المعلم الثانی ابی‌نصر محمدبن محمدبن طرخان قدس‌الله روحه‌العزیز»

چون مناسب چنان بود که درجشنهائی که به‌مناسبت‌بزرگداشت حکیم ابونصر فارابی گرفته شود سخن از همه آثار او به‌میان آید نگارنده مقدمه و مقالهٔ نخستین از کتاب را به‌فارسی ترجمه‌کرد تا اهل دانش به‌کیفیت بیان مطالب پرارزش کتاب واقف گردند وترجمهٔ بازمانده کتاب وهمچنین توضیحات مورد لزوم‌را به‌فرصتی‌دیگر موکول کرد.

بسم الله الرحمن الرحیم

چون چیزی که با آن آدمی بردیگر جانوران برتری می‌یابد نیروئی است که با آن میان اموری که تصرف و مشاهده درآنها می کند جدائی می‌نهد چنانکه سودمند را می‌شناسد و آن را برمی‌گزیند و بدست می‌آورد و ازناسودمندکناره‌گیری و دوری می‌جوید و بیرون آمدن این نیرو از قوه به‌فعل بوسیله‌تجربه حاصل می‌گردد وتجربه عبارتست از درنگ در جزئیات چیزی وحکم برکلیات آن به‌امری که درآن جزئیات صادق آید از این‌روی کسی که بیش‌تر از این تجربه‌ها را داشته باشد برتر وکامل‌تر در انسانیت است، جزآنکه بسا آن‌کسی که تجربه در امور می‌کند در فعل و تجربه‌اش خطا می‌کند چنانکه از حال‌چیزی خلاف آنچه‌که آن چیز درحقیقت برآن است تصور می‌کند.

و اسباب خطا فراوان است و آنانکه در فن مغالطه سخن‌گفته‌اند آن اسباب را برشمرده‌اند و از میان مردم حکیمانند که به‌تجربه‌های حقیقی و درست دست یافته‌اند. جزآنکه در طبیعت همهٔ مردم است که هنگام مشاهده جزئیات حکم‌کلی بکنند و معنی‌کلی در این‌جا امری است که همهٔ جزئیات چیزی را در طول زمان آن

چیز در برگیرد چنانکه اگر از چیزی‌که واحد شخصی است فعلی بارها مشاهده‌گردد در همهٔ زمانها برآن چیز حکم بآن فعل می‌شود همچون‌کسی‌که یك‌بار یا دوبار یا بیشتر راست می‌گوید درطبیعت مردم‌است‌که اورا مطلقاً راست‌گومی‌پندارند وهمچنین است‌کسی‌که دروغ می‌گوید. وکسی‌که از او دلاوری یا ترس یا خلقی دیگر بارها مشاهده‌گردد همیشه براو حکم به‌آن صفات می‌شود و چون حکیمان این معنی را در طبیعت مردم یافتند ازخود حالی از احوال را بارها آشکارساختند تا آنکه مردم همیشه برآنان‌بآن حال حکم‌کنند ولی پس ازآن برخلاف آن‌حال رفتند وآن برمردم پوشیده ماند و آن را همان حالت نخستین پنداشتند همانند داستانی‌که از یکی از پارسایان متقشف نقل شده‌که او به‌صلاح و سداد و زهد و عبادت معروف بود و مردمان هم او را بهمین صفات می‌شناختند تا آنکه او را ترسی از جانب سلطان ستمکار حاصل شد وخواست‌که از شهر خود بگریزد. پادشاه فرمان داده بودکه او را هرجا بیابند دستگیرکنند وبرای او امکان نداشت‌که ازیکی از دروازه‌های شهربیرون رود و ترسیدکه بدست یاران سلطان بیفتد پس عمداً جامه‌ای از جامه‌های اوباش را در پوشید و طنبوری در دست‌گرفت و در آغاز شب خود را به‌مستی زد و طنبورزنان به‌کنار دروازه شهر آمد. دروازه‌بان باوگفت: «توکه هستی؟» اومسخره‌کنان‌گفت: «من فلان زاهد هستم» دروازه‌بان پنداشت‌که او را به‌ریشخندگرفته است و متعرض او نگردید و زاهد رهائی یافت در حالی‌که سخن دروغ هم نگفت.

غرض ما از پیش داشت این مقدمه آنکه افلاطون حکیم به‌خود اجازه نمی‌داد که علوم را به‌همه اظهار وکشف‌کند لذا روش رمز ولغزگوئی و معماآوری و دشوار نمائی را برگزید تا علم در دست نااهل نیفتد و دگرگون شود یا بدست‌کسی بیفتدکه قدر آن را نداند و یا آن را در غیرجای خود به‌کار ببرد. و این عمل افلاطون درست است.

و چون دانسته و آشکارگردیدکه او باین امر مشهور است و مردم همه او را بدین صفت می‌شناسند بساکه او دربارهٔ چیزی سخن می‌گوید و در آن صراحتی‌آشکار می‌ورزد ولی خواننده و شنونده سخن اوگمان می‌بردکه در آن رمز است و مقصود او خلاف آنچه‌که اظهار داشته بوده است.

و این امر از رازهای‌کتاب‌های افلاطون است وکسی که تدرب در آن فن

نداشته باشد آگاه نمی‌شود که چه را به‌صراحت گفته و چه را به‌رمز آورده است و جز کسی که مهارت در علم مربوط داشته باشد نمی‌توانـد میان تصریحات ومرموزات او جدائی افکند.

و همین است روش سخن او در کتاب «نوامیس» و ما آهنگ بیرون آوردن معانی که او در این کتاب اشاره کرده و جمع مقاله او کردیم تا آنکه یاری دهد کسی را که می‌خواهد با این کتاب آشنا گردد و کفایت کند آن را که یارای مشقت درس وتامل را ندارد.

و خداوند است که توفیق دهنده صواب است

گفتار نخستین

پرسنده‌ای از سبب وضع نوامیس پرسش کرد. و معنی سبب در این‌جا فاعل است و فاعل نوامیس واضع آنهاست پاسخ دهنده پاسخ داد که واضع نوامیس زاوش بوده است و زاوش نزد یونانیان پدر آدمیان است که نسبت‌ها باو می‌انجامد.

سپس از واضع دیگری یاد کرد تا آشکار سازد که نوامیس بسیارند و این بسیاری موجب بطلان آنها نمی‌گردد و براین مطلب به‌اشعار و اخبار مشهور و متداول میان مردم در ستایش برخی از واضعان نوامیس که از پیشینیان‌اند استشهاد جست. سپس اشاره کرد به‌اینکه بحث از نوامیس صواب است بعلت وجود کسانی که آنها را باطل می‌سازند و آنها را سفیهانه می‌پندارند. و بیان کرد که نوامیس در رتبهٔ بالا و برتر از همهٔ احکام قرار دارند و بحث کرد از جزئیات ناموس که در زمان او مشهور بوده است. افلاطون از درختان سرو یاد کرد و راهی را که پاسخ‌دهنده و پرسش کننده می‌پیمایند و منازلی را که بدان فرود می‌آیند یاد کرد. بیشتر از مردم گمان بردند که معانی دقیقی در زیر این مطلب است و او از درختان معانی دشوار وسخت وناگوارائی که گفتار با یاد آن بدرازی می‌انجامد اراده کرده است. درحالی که حقیقت امر چنان نیست که آنان گمان برده‌اند زیرا او از این تعبیر طولانی بودن را اراده کرده است و سخن را به‌چیزی که همانند آنست در معنی که منظور او نبوده پیوسته است تا مقصود او پنهان بماند.

سپس آهنگ بحث از ناموسی که نزد مردم مشهور است کرد و وجه صواب در آن

و همراهی آن را با آنچه‌که عقل استوار ایجاب می‌کند جستجو نمود این ناموس گردآمدن برخوردنی و برگرفتن سلاح سبکبار است و بیان داشت‌که سودهای چنین چیزهائی فراوان است: ار جمله آنکه این‌کار موجب همبستگی و یاریگری‌آنان است زیرا راههای آنان ناهموار است وبیشترآنان پیاده هستند. سپس باز نمودکه برگرفتن سلاح مناسب وگرد هم آمدن از چیزهای ضروری است برای آنکه جنگ دائم در طبیعت عموم مردم واین قوم به‌خصوص است. و نیز سودهائی راکه ازجنگ بدست می‌آید بیان‌کرد و اقسام جنگ را باستقصا باز شمرد وجنگ خصوصی وجنگ‌عمومی را آشکارکرد سپس سخن او بدان‌جا کشیدکه فوائد بسیاری از ناموس را یادکرد از جمله چیرگی مرد برنفس خود وقدرت جستن برسرکوبی شرور درونی وشروربیرونی و داد جستن درکارها.

و در این‌باب مدینهٔ فاضلهٔ را بیان داشت‌که چیست و مرد فاضل‌کدام است و یادکردکه‌کدام مدینه مدینهٔ غالب وکدام مرد غالب به‌حق و صواب است و بیان داشت نیازمندی به‌حاکم و وجوب پیروی از او و مصالحی‌که در این امر است و حاکم مورد پسند را توصیف‌کردکه‌کیست و سیرت او چه‌گونه باید باشد درسرکوبی اشرار و برکنار ساختن جنگ‌ها را از مردم با مدارا و نیك‌تدبیری و اینکه از آنچه که برتری دارد یعنی نزدیك‌تر است آغاز شود.

و نیاز راستین مردم را به‌جلوگیری از جنگ‌ها و میل بسیارآنان را بدان‌بیان داشت زیرا صلاح آنان در این است و این امر جز با برقراری ناموس وبرپای داشتن احکام آن امکان نمی‌پذیرد و هرگاه ناموس فرمان به‌جنگ دهد برای طلب صلح است نه‌جنگ همچنان‌که فرمان به‌امری ناخوش داده می‌شود برای آنکه سرانجام آن به خوشی‌گرایش می‌یابد و نیز یادآوری‌کردکه توانگری بدون امنیت برای زندگی مرد بسنده نیست و دراین‌باره به‌شعر یکی از معروفان آنان یعنی شعر طرطاوس استشهاد جست و بیان داشت‌که مرد دلاور وستوده آن نیست‌که در جنگهای بیرونی دلاوری ورزد بلکه آن‌کسی است‌که برخود چیره باشد و تا آنجا که درخور توانائی اوست ایجاد آرامش و امنیت را چاره‌جوئی کند و دراین‌باره از اشعاری‌که نزد آنان مشهور است شاهد آورد،

سپس باز نمودکه مقصود ناموس‌گزار در احکامی‌که وضع می‌کند جستن

خشنودی خداوند عزیز و بزرگ و طلب ثواب آخرت وبدست آوردن فضیلت عظمی است‌که آن فوق فضائل چهارگانه اخلاقی است و بیان داشت‌که‌گاهی‌کسانی درمیان مردم یافت می‌شوندکه خودرا به‌ناموس‌گزاران همانند می‌کنند در حالیکه غرض‌های گوناگونی دارند اینان در وضع نوامیس می‌شتابند تا بوسیله آن به‌مقاصد پست خود برسند. و مقصود او ازیادکردن این‌گروه برای این بود تا مردم‌را از فریفته شدن به آنان دور دارد.

فضائل را تقسیم‌کرد وبیان نمودکه برخی ازآنها انسانی و برخی الهی‌هستند و فضائل الهی برگزیده‌تر از فضائل انسانی است و آنکه الهی را برمی‌گزینند انسانی را از دست نمی‌دهد ولی‌آنکه انسانی را می‌گیرد چه‌بساکه از الهی وانسانی ـ همچون قوت و جمال و توانگری و دانش و مانند این‌هاکه درکتابهای اخلاق آمده است ـ بی‌بهره می‌گردد.

ویادآوری‌کردکه ناموس‌گزار حقیقی‌کسی است‌که این‌فضائل را ترتیب‌موافقی دهد تا به‌حصول فضائل الهی‌کشیده شود زیرا هرگاه فضیلت انسانی ازکسی به‌موجب ناموس به‌کار رود الهی بشمار می‌آید. سپس بیان داشت‌که خداوندان ناموس‌آهنگ اسبابی می‌کنندکه با آنها فضائل بدست می‌آید از این‌روی به‌آنها فرمان می‌دهند و ملازمت آن‌ها را به‌مردم تأکید می‌کنند تا با بدست آمدن آنها فضائل و اسباب‌آنها بدست آید این اسباب عبارتند از تزویج ناموسی و ترتیب شهوات و لذات و گرفتن از هریك بآن اندازه‌که ناموس اجازه می‌دهد. و همچنین است امر در خوف وغضب وکارهای زشت ونیکو و جزآن‌که از اسباب فضائل بشمار می‌آیند. سپس بیان داشت که زاوش وافولون هریك این اسباب را درناموس خود بکار برده‌اند. و باز نمود سودهای فراوان در یك یك از احکام شریعت آن دو را مانند شکار وگرد آمدن بر-خوردنی و امر جنگ و جز آن را. و نیز بیان‌کردکه جنگ بساکه ضرورت دارد و بساکه از روی شهوت و خودخواهی رخ می‌دهد و آشکار ساخت‌که‌کدام‌یك از این‌ها گزیده می‌شود و لذت می‌آورد وکدام‌یك از آنها از روی ضرورت رخ می‌دهد. و در میان سخن خود یادکردکه احتجاجی‌که میان پرسنده وپاسخ‌گوی در می‌گیرد بسا که می‌کشاند به‌ذکر برخی از اشیاء نیکوکه با زشتی و فرودستی‌گزین می‌گردد و مراد از آن بحث و تنقیر است تا فضیلت آنها ثابت شود وگمان از آنها برکنار رود و

درستی و گزینش آنها به‌یقین‌پیوندد. و این درست است. اوا‌ین را پوزشی برای گوینده در تدبیر چیزی از احکام ناموس گردانیده است زیرا نیت او قصد و نظر بوده نه معاندت و مناصبت. او سپس به‌نکوهش برخی از احکام معروف نزدآنان درناموس‌هایشان آغازکرد و یاد نمودکه تصدیق این‌گونه احکام با وجودگمان اختلالی که در آغاز امر در آنها می‌رودکارکودکان و نادانان است، و برخردمند واجب است‌که به بحث در این‌گونه احکام بپردازد تا بدین‌وسیله‌گمان را ازآنها دور سازد و به‌حقایق آنها آگاه‌گردد.

سپس بیان داشت‌که دشوارترین چیزها عمل به‌چیزهائی است‌که ناموس آنها را واجب می‌سازد و ستیزگی و دعوی براستی آسان است. پس ازآن برخی از احکام مشهور از نوامیس‌گذشته را یادکرد از جمله امر عیدها و اینکه آن در غایت درستی است برای آنکه در آن لذتی است‌که همهٔ مردم به‌طبع خود بدان‌گرایش دارند و ناموسی را برای آن نهاده‌اندکه مورد جعل خدایان قرارگرفته است. اوآنها را ستود ودرست داشت و سودهای‌آن را بیان‌کرد. و از میان آنها نیز نوشیدن می است‌که چه سودهائی دربردارد هرگاه بنا به دستور ناموس بکار رود و چه زیانهائی دارد هرگاه برغیر دستور ناموس باشد.

سپس برحذر داشت مردم را از اینکه‌گمان برندکه غالبان همیشه صواب کار و مغلوبان همیشه خطاکار هستند و همانا غلبه بساکه از فراوانی مردم پدید می‌آید. و روا باشدکه آنان برباطل باشند پس سزاوار نیست‌که آدمی به‌غلبه شیفته گردد بلکه باید در احوال‌آنان و احوال نوامیس‌شان درنگ‌کند پس اگربرحق هستند غالب بودن و مغلوب بودنشان برابر است هرچندکه حق در بیشتر غالب است و مغلوب گردیدن او عارضی است.

سپس یادکردکه ناموس‌گزار در حقیقت آن‌کس نیست‌که قصد آن را می‌کند بلکه‌کسی است‌که خدا او را برای ناموس‌گزاری آفریده و آماده گردانیده است و همچنین‌است پیشوای هرصناعتی همچون‌کشتیبان وجزآن. واو چه درحال انجام عمل باشد وچه درحال فراغت ازعمل سزاوار نام پیشوائی است. همچنانکه فارغ از عمل پس از آنکه معروف به صناعتی‌گردید سزاوار نام ریاست است و انجام دهنده عمل هرگاه آن‌را نیکونداند و درآن ماهرنباشد وآمادگی نداشته باشد سزاوار نام ریاست

نیست.

سپس بیان کرد که ناموس‌گزار نخست باید خود انجام دهنده آن باشد سپس به آن فرمان دهد زیرا هرگاه به آنچه فرمان می‌دهد عمل نکند و خود را بانچه دیگران را ملزم می‌داند ملزم نداند فرمان او وپذیرفتن گفتارش دردل برادران جایگزین نمی‌گردد همچنانکه کسی رهبری سپاهیان را بر عهده دارد هرگاه خود دلاوری نباشد که برابر با جنگ گردد رهبری او جای‌گیر در دلها نمی‌شود و برای این موضوع مثالی از مردم مست آورد و گفت هرگاه ساقی ورئیس آنان خود مست باشد تدبیر او برجای صواب نمی‌نشیند، بلکه سزاوار است که او هوشیار باشد در غایت هشیاری و فکرت و بیداری تا بتواند تدبیر گرمستان گردد و براستی گفت که ناموس‌گزار هرگاه مانند دیگر مردم نادان باشد نمی‌تواند ناموسی را وضع کند که برای مردم سودمند باشد.

سپس یاد کرد که ادب کردن و ریاضت کردن درنگهداشت نوامیس سودمند است وکسی راکه ازخود واز زیردستانش غفلت ورزد خللی بزرگ به‌کار او وارد می‌شود.

سپس یاد کرد که هرگاه مرد به جدل وسخنوزی ونیك‌گوئی مشهور وتوانا باشد و امری راکه منظور اوست مورد ستایش وتوصیف قرار دهد این‌گمان پیش می‌آید که آن امر بخود بپایه‌ای نیست که او توصیف می‌کند بلکه او با نیروی سخن خود آن‌را بدان پایه ستایش می‌کند واین بلائی است که بیشتر عارض دانشمندان می‌گردد. پس برشنونده سخن واجب است که باخرد خود درآن امر درنگی درست وکامل بکند و به‌بیندکه در آن اوصاف یاد شده یافت می‌شود یا آنکه این اوصاف را گوینده با نیروی سخندانی و سخنوری بوجود آورده بجهت دوستی و حسن نظرکه به آن امر داشته است. اگر آن امر را بخودی خود شریف و سزاوار آن اوصاف یافت گمانی را که پیش ازاین یاد شد ازدل خود بیرون کند. وناموس بخودی خود شریف وارجمند است وهرچه هم که درباره آن گفته شود افضل واشرف ازآن است.

سپس بیان کرد که به‌شناسائی حقائق وفضیلت نوامیس وحقائق جمیع اشیاء راهی جز منطق و اندیشه ورزی در آن نیست وبرمردم واجب است که در آن نیك اندیشه ورزند وخود را بدان ریاضت دهند هرچند هم که غرض آنان در آغاز امر آگاهی بر حقیقت ناموس نبوده باشد بازهم جایز است زیرا سرانجام برای آنان سودمند است برای این مطلب مثالهائی ازصناعات مختلف آورد، همچون کودك که درها وخانه‌ها

می‌سازد بـرای بازی‌کردن ولـی در نفس او ملکاتـی از صناعات و قنیه‌هائـی حاصل می‌شود که در وقتی‌که به‌جدآهنگ‌آن صناعت‌کند اورا سودمند می‌افتد. سپس عطف برصاحب ناموس‌کرد و یاد نمودکه ریاضت ورزیدن او ازکودکی در امور سیاست و درنگ‌کردن وصواب و خطای آن اورا سودمند می‌افتد هرگـاه‌که در آن امر به جد اشتغال ورزد زیرا او در این هنگام چنان می‌گرددکه توانا بر ضبط نفس و شکیبا در رسیدن به هدف خود می‌شود بعلت همان ریاضت و تدرب‌کـه پیش از آن بدان امر داشته است. سپس آغاز کرد به بیان این امرکـه در نفس هر آدمی دو نیروی متقابل است‌که میان آن دو مجاذبت برقرار است چنانکه اورا اندوه و شادی و لذت والم و دیگر حالت‌های متقابل دست می‌دهد. این دونیرو یکی تمییزیه ودیگری بهیمیه است وفعل ناموس‌بوسیله نیروی تمییزیه صورت می‌گیرد نه نیروی بهیمیه وبیان‌کردکه کششی‌که ازجهت قوت بهیمیه حاصل می‌شود شدید وسخت است وکششی‌که ازسوی نیروی تمییزیه پدیدار می‌گردد نرم‌تر ولطیف‌تر است.

وبرهرمرد واجب است‌که احوال خودرا دراین‌کشش‌ها درنگ‌کند و از نیروی تمییزی متابعت‌کند، و نیز برهمه شهریان واجب است‌که اگر با خود توانا بر نیروی تمییزی نباشند حق را از واضعان نوامیس خود بپذیرند و یا از کسانی‌کـه برطریقه واضعان نوامیس ویا ازگویندگان حق ونیکوکرداران هستند.

سپس بیان‌کـردکه تحمل رنج ودردکه ناموس‌گزار بدان فرمان می‌دهد حق و درغایت صواب است به جهت راحت و فضیلتی‌که به دنبال دارد همچنانکه رنجی‌که به‌خورنده دارو دست می‌دهد پسندیده است بجهت آنکه درپایان راحت بهبود برای او پیدا می‌شود.

سپس بیان‌کردکه خلق‌ها را توابع ومشابهاتی است‌که باید میان آنها واضدادشان جدائی نهاده شود چنانکه حیا پسندیده است وهرگاه درآن افراط رود بدل به ناتوانی می‌گردد و نکوهیده بشمار می‌آید، و خوش گمانی به مردم و سلامت صدر پسندیده‌است ولی‌اگر با دشمنان بکاررود نکوهیده می‌گردد، وخویشتن دارای پسندیده است و اگر افراط در آن رود ترس وتن زدگی می‌گردد و نکوهیده بشمار می‌آید. و بیان‌کردکه مرد هرگاه به غرض مقصودخود برسد هرچندآن غرض درنهایت خوبی و فضیلت باشد ولی اگر راه ناپسندیده را برای رسیدن به آن پیموده باشد آن غرض

زشت بشمار می‌آید وبهتر آنست که بوسیله راههای نیکو وپسندیده به مقصود خود برسد.

سپس امری سودمند را یادکرد وآن اینکه برخردمند واجب است که به بدیها نزدیك شود و آنها را بشناسد تا آنکه در آنها نیفتد وبتواند به خوبی از آنها دوری جوید وبرای این‌مطلب مثالی از نوشیدن آورد وبیان‌کردکه هشیار مرد سزاوار است که به مستان نزدیك‌گردد ودر مجالس آنان حضور یابد تا زشتی‌هائی‌که ازمستی زاده می‌شود بشناسد وبه راه دوری جستن از زشتی‌ها ونکوهیدگی‌هائی‌که میان آنان پیدا می‌شود آشناگردد. ازهمین‌گونه است مرد ناتوانی‌که قدحهائی از شراب می‌نوشد و خود را به نیروئی می‌پنداردکـه دارای آن نیست سپس قصد نزاع و پیکار می‌کند برای آن نیروئی‌که برای خود می‌پندارد سپس نیروی او ازاوگرفته می‌شود وهمچنین امور دیگری‌که به نوشندگان شراب دست می‌دهد.

سپس بیان‌کرد سزاواراست برای آنکه آهنگ فضیلتی ازفضائل‌را دارد نخست بکوشد که رذیلت مقابل آن را از خود بدور سازد زیرا کم اتفاق می‌افتد که فضیلتی بدست آید مگر پس از از بین رفتن رذیلت.

سپس بیان‌کردکه هر طبیعتی را فعلی است‌که باآن طبیعت بخصوص موافقت دارد پس برمرد و بر ناموس‌گزار واجب است‌که آن را بشناسد تا آنکه هر حکمی از احکام ناموس‌را درجای مناسب وملایم خود بنهد وبدین‌وسیله ناموس‌تباه نگردد زیرا اگر چیزی در جای خود قرار نگیرد تباه می‌شود واثری از آن باز نمی‌ماند.

۱۹

نسبت روحانی ناصر خسرو

شاعر وحکیم وجهانگرد ومبلغ توانا ناصرخسرو متوفی۴۸۱ از مردان معروف ایران بشمار می‌رود. شهرت شعری وجهانگردی او بوسیله دیوان وسفرنامه اوآشکار بود تا اینکه پیدا شدن زادالمسافرین وجامع الحکمتین اورا بعنوان فیلسوف و وجه دین و خوان الاخوان و گشایش و رهایش و شش فصل‌او را بعنوان متاله اسماعیلی معرفی کرد. پیش‌ازاینکه این آثارازاو انتشاربیابد ومورد تحقیق قرارگیرد ناصرخسرو با سرگذشت شخصی افسانه‌ای مجعولی‌که او را بصورت مردی مرموز و افسانه‌ای در آورده بود معرفی شده بود این سرگذشت‌که بوسیلهٔ صاحبان تذکره همچون امین احمد رازی در هفت اقلیم (تألیف ۱۰۰۲) و خلاصة الاشعارتقی‌کاشی (تألیف بین ۹۸۵ و ۱۰۱۶) و بالاخره آتشکده آذر بیکدلی نقل شده حاوی روایات و افسانه‌های درست ونادرستی است‌که درطی زمان دربارهٔ ناصرخسرو فراهم آمده است. درین سرگذشت ناصرخسرو بعنوان «علوی» یعنی‌کسی‌که نسبت اوبه علی‌بن ابی‌طالب می‌رسد خوانده شده است واین نظر نه‌تنها مورد قبول پاره‌ای ازشرق شناسان قرارگرفته بلکه دلائلی هم برآن اقامه کرده‌اند نگارنده با اتکا بآثار ناصرخسرو خاصه دیوان او می‌خواهد ثابت‌کندکه اوعلوی نبوده است‌وبرای اثبات این منظور به سه دلیل متمسك میشود:

۱ـ او در دیوان خود اشاره بجمیع مشخصات خود کرده است از جمله بنام «ناصر» ونام پدر «خسرو» و کنیه « ابومعین » و نسبت بزادگاه « قبادیان » و نسبت باقامتگاه «یمگان» وتخلص «حجت»[1] بصورتهای مختلف «حجت خراسان» «حجت مستنصری» «حجت فرزند رسول» «حجت نایب پیغمبر»[2] و نیز خود را بعنوانهای سفیر، مامور، امین، مختارامام عصر،گزیدهٔ علی مرتضی[3] خوانده است ولی در هیچ

۱ـ دیوان، ص ۲۹۰، ۳۱۸، ۳۲۶، ۴۲۹، ۲۹۷، ۳۲۶.
۲ـ دیوان، ص ۲۳۸، ۴۱۳، ۱۲۵، ۲۸۳.
۳ـ دیوان، ص ۲۹۰، ۳۰۳، ۲۵۵، ۲۷۷، ۲۷۳.

جا ازخود بعنوان «علوی» ویا فرزند علی و یا فرزند محمد یاد نکرده بلکه از خود بعنوان «شیعت اولاد مصطفی» و «بندهٔ فرزند مصطفی» یاد می‌کند[۴] و اگر واقعاً ناصر خسرو نسبتی به‌علی می‌داشت می‌باید لااقل‌یکبار خود را بعنوان«علوی» دربرابر این همه عناوین والقاب وانساب خوانده باشد خاصه‌که این نسبت مایهٔ افتخار ومباهات بوده چنانکه شعرابونواس دربارهٔ حضرت رضا درحکم امثال سائر شده بودکه با آن علویان را بستایند:

من لم یکن علویا حین تنسبه فماله فی قدیم الدهر مفتخر[۵]

ازکلهٔ «علوی»گذشته اگر خود را بعنوان «شریف» هم می‌خواند این مطلب را باثبات می‌رساند زیرااین دوکلمه‌درطی زمانهای درازی بیك مفهوم استعمال می‌شدند ثعالبی در ذیل شرح حال ابوبکر محمدبن عباسی خوارزمی گوید: او دربارهٔ علوی ناصبی چنین گفته است:

شریف فعله فعل وضیع دنی النفس عند ذوی‌الجدود[۶]

وهمچنین سعدی درگلستان‌گویدکه شیادی‌گیسوان بافت یعنی علوی است و سپس‌گوید چون فهمیدندکه پدر اوازنصرانیان ملطیه بوده دانستندکه شریف نیست[۷] البته این‌را باید گفت‌که شریف درصدراسلام اعم ازعلوی یاجعفری یا عباسی یا عقیلی بوده است[۸] جالب اینکه ناصرخسرو باهردوکلمه آشنا بوده و در آثار خود آن‌دو را آورده است.

او درسفرنامه‌ازعلویان یمامه[۹] ودرجامع‌الحکمتین ازطبقات مختلف علویان[۱۰] یادکرده و در دیوان‌گوید:

زی عام چو تو مال و ملك داری خواهی علوی باش و خواه حجام[۱۱]

و نیز در دیوان دربارهٔ حضرت علی‌گوید:

۴- دیوان، ص ۳۳۲، ۱۲۵.
۵- ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، ج ۲ ص ۴۳۳.
۶- ثعالبی، یتیمة‌الدهر، ج ۴ ص ۲۳۰.
۷- سعدی، گلستان، ص ۵۳
۸- سیوطی، الحاوی للفتاوی، ج ۲ ص ۳۲.
۹- ناصرخسرو، سفرنامه، ص ۱۰۸.
۱۰- ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین، ص۱۳۸.
۱۱- ناصرخسرو، دیوان، ص ۲۶۵.

آن را که هر شریفی نسبت بدو کنند
یعنی که از رسول خدایست نسبتش[۱۲]

و حتی در آنجا که خطاب بیك سنی می‌کند و او را «عمری» یعنی پیرو عمر می‌خواند از خود بعنوان «حیدری» یعنی پیرو علی یاد می‌کند:

لاجرم آن روز به‌پیش خدای — تو عمری باشی ومن‌حیدری[۱۳]

در حالیکه اگر می‌گفت: «من علوی باشم و تو عمری» خللی بوزن شعر وارد نمی‌شد ولی از این مطالب اجتناب ورزید زیراکه عنوان «علوی» خـاص اولاد علی بوده است.

۲ـ او در موارد عدیده شرافت نسبت و بزرگی تبار خود را انکارمی‌کند وخود را آغاز شرف برای تبار خود می‌داند از جمله:

من شرف وفخر آل خویش و تبارم — گر دگری را شرف بآل و تبارست
گـر تو بـه‌تبار فخر داری — مـن مفخـر گـوهـر تبارم
این پایگه مرا ز بهین خلایقست — این پایگه نداشت‌کس اندر تبار من
تبار و آل من شد خوار زی من — ز بهر بهتریـن آل و تباری[۱۴]

و اگر نسبت او واقعاً بحضرت علی می‌پیوست بدون شك این اندازه تبارخود را تحقیر نمی‌نمود و از بیت اخیر برمی‌آیدکه «بهترین تبار» یعنی خاندان محمد غیر از «تبار او» می‌باشد.

۳ـ او در یکی از قصائد خودگوید:

من از پاك فرزند آزادگانم — نگفتم که‌شاپور بن‌اردشیرم[۱۵]

او تصریح می‌کندکه ازفرزند «آزادگان» یعنی ایرانیان است‌کلمهٔ «آزادگان» بمعنی ایرانیان است وترجمهٔ‌کلمهٔ «بنوالاحرار» است‌که‌بهمین معنی هم پیش از اسلام و هم پس از اسلام بکار رفته است:

از شاعران پیش از اسلام اعشی‌گوید:

۱۲ـ ناصرخسرو، دیوان، ص۲۱۴.
۱۳ـ ناصرخسرو، دیوان، ص۴۱۲.
۱۴ـ ناصرخسرو، دیوان، ص ۵۱، ۲۸۷، ۳۴۶، ۴۲۴.
۱۵ـ ناصرخسرو، دیوان، ص ۲۸۹.

تناهت بنوالاحرار اذصبرت لهم فوارس من شیبان غلت فولت[۱۶]

و از شاعران پس از اسلام بشار گوید:

تفاخر یابن راعیة وراع بنی الاحرار حسبك من خسار[۱۷]

و احتمال دارد این تعبیر یعنی «آزادگان» همان باشدکه جاحظ دربخلا[۱۸] و و مناقب الترك[۱۹] بصورت «آزادمردیه» یعنی نسبت به آزاد مردکه تعبیر دیگری از آزاده مفرد آزادگان است یادکرده و باکلمهٔ «شعوبیه» همراه آورده است و آنچه که این مطلب را تأیید می‌کند اینکه ناصرخسرو در جای دیگر «آزاده زادگان» را در برابر «ترکان» بکار برده است آنجاکه گفته:

امروز شرم نیاید آزاده زادگان را

کردن به‌پیش ترکان پشت از طمع دوتائی[۲۰]

در ادبیات فارسی هروقت‌که اشاره به‌آزادگان می‌شود خاطره بزرگان قدیم ایران تجدید می‌گردد و این خود دلیل برارتباط این دو مفهوم است خواجوی‌کرمانی در وصف‌کرمان‌گوید:

منزل شهزادگان نامور مسکن آزادگان نامدار

بانی او اردشیر بابکان والی اویزدجرد شهریار[۲۱]

ایوانف درکتاب ناصرخسرو و اسماعیلیه (بمبی ۱۹۴۸)، ص ۷ و نیز درکتاب مشکلات دربارهٔ شرح حال ناصرخسرو (بمبی ۱۹۵۶)، ص ۱۱ دو دلیل‌قطعی از دیوان او برعلوی بودن اونقل می‌کندکه متأسفانه هردو نادرست است ومبتنی است براینکه او توجهی به‌وزن شعر فارسی وهمچنین برخی از تعبیرات نداشته است دلیل اول او عبارتست از:

چه‌گوئی کاین علوی گوهرپاك بدین زندان و این‌بندازچه افتاد[۲۲]

۱۶- الصبح المنیر فی شعر ابی بصیر، ص ۱۸۲.
۱۷- بشار بن برد، دیوان، ج۲ ص ۲۳۰.
۱۸- جاحظ، البخلاء، ص ۲۲۸.
۱۹- جاحظ، مناقب الترك، در رسائل الجاحظ، ج۱ ص ۱۵.
۲۰- ناصرخسرو، دیوان، ص ۴۶۱.
۲۱- خواجوی‌کرمانی، دیوان، ص ۵۸۸.
۲۲- ناصرخسرو، دیوان، ص ۹۸.

می‌گوید دربارهٔ این مشکل که چگونه روح که گوهری است علوی‌دراین زندان و بند افتاده است چه می‌گوئی و پس از چند بیت توضیح می‌دهدکه مقصود او از زندان و بند چیست با این بیت:

ترا زندان جهانست وتنت بند   برین زندان واین‌بندآفرین‌باد

ولی ایوانف کلمهٔ«علوی»بتشدید «واو» را باکلمهٔ«علوی» اشتباه‌کرده ومتوجه ناقص شدن وزن شعر هم نگردیده است.

دلیل دوم او عبارتست از:

ما براثرعترت‌پیغمبرخویشیم   و اولادزنابراثررای‌وهوایند[۲۳]

که می‌گوید ما متابع عترت پیغمبرخویش هستیم.

ایوانف توجه باین امر نداشته‌که‌کلمهٔ «براثر» معنی متابعت را در بردارد و ترجمه «علی‌اثر»عربی است که می‌گویند: جاء فلان علی‌اثری[۲۴]. یعنی فلانی‌بدنبال من آمد و لذا عبارت معروف‌عربی: «من‌تبع‌الصبر تبعه‌النصر»[۲۵] به: براثرصبر نوبت‌ظفر آید[۲۶] ترجمه شده‌است.

اکنون‌که موضوع علوی‌بودن ناصرخسروبمعنی نسبت جسمانی داشتن با علی ردگردید باید یقین‌کردکه این‌نسبت نسبت معنوی و روحانی است‌که اسماعیلیان‌پس از ناصرخسروکه هواخواه و ارادتمند او بوده‌اند باو داده‌اند وتدریجاً فکر اینکه او از نسل علی بوده قوت‌گرفته است.

کلمهٔ «علوی» از دیرگاه بمعنی‌متابع علی وشیعه‌بکار رفته است و جاحظ آن را در برابر عمری و عثمانی بمعنی طرفدار عمر و عثمان وسنی‌آورده است[۲۷] ولی استعمال آن بعنوان نسبت ابوت و بنوت روحانی و معنوی خاص اسماعیلیان است که مهم‌تر و محکم‌تر از ابوت و بنوت جسمانی‌دانسته شده. اخوان‌الصفا تصریح می‌کنندکه نسبت جسمانی با فناء ابدان از بین می‌رود و نسبت روحانی پس از فناء اجساد باقی می‌ماند[۲۸] و همین دونسبت است‌که در ادب صوفیانه فارسی از آن تعبیر

۲۳- ناصرخسرو، دیوان، ص ۹۷

۲۴- ابن‌منظور، لسان‌العرب، ج ۴ ص ۹.

۲۵- سیوطی، التمثیل و المحاضرة، ص ۴۱۵.

۲۶- دهخدا، امثال و حکم، ص۱۰۵۲.

۲۷- جاحظ، العثمانیه، ص ۱۹، ۹۲.

۲۸- اخوان‌الصفا، رسائل، ج ۴ ص۵۳.

به «نسبت جان و دل» و «نسبت آب و گل» شده است:

نسبت جان و دل چو باشد سست　　　نسبت آب و گل چه سود درست

اسماعیلیان برای توجیه این نسبت معنوی و روحانی بآیاتی مانند: «ملةابیکم ابراهیم»[۲۹] که ابراهیم بعنوان پدر امت خود خوانده شده و «انه لیس من اهلك»[۳۰] یعنی نسبت فرزندی پسر نوح منقطع گردیده است استشهاد جسته‌اند و از احادیثی که بدان تمسك جسته‌اند «انا وانت یاعلی ابواهذه الامة»[۳۱] است که بوسیله آن می‌توانند خود را زاده‌های پیغمبر و علی محسوب دارند و وجود حقیقی و روحانی خود را بـآن تولد روحانی و معنوی نسبت دهند[۳۲] و ناصرخسرو اشاره باین حدیث کرده است:

گر احمد مرسل پدر امت خویش است　　　جز شیعت و فرزند وی اولاد زناانده[۳۳]

و حدیث دیگر «ان سلمان مناا هل البیت»[۳۴] است که سلمان باآنکه ازجهت نژادو زبان و کشور ازپیغمبر جدا بود ازاهل بیت او محسوب گشت ناصرخسرو نیز چنین گوید:

قصهٔ سلمان شنیدستی و قول مصطفی

کو زاهل البیت چون شد با زبان پهلوی[۳۵]

اینگونه نسبت روحانی و دینی در میان اسماعیلیان دیـده مـی‌شود چنانکـه المویدفی‌الدین داعی‌الدعاة شیرازی را نسبت «سلمانی» داده‌اند یعنی نسبت روحی و معنوی با سلمان فارسی دارد[۳۶].

نتیجهٔ این مقاله آن که نسبت «علوی» بناصرخسرو صرفاً جنبه روحانی ومعنوی دارد و قرائن بسیاری از آثار او خاصه دیوان این مطلب را تأیید می کند وآنچه که در سرگذشت مجعول شخصی آمده و مورد قبول بعضی از دانشمندان شرق و غرب قرارگرفته مبنی براینکه او از نسل علی است صحت و اعتباری ندارد.

۲۹- قرآن، سورةالحج ۲۲ آیهٔ ۷۸.
۳۰- قرآن، سورة هود ۱۱ آیهٔ ۴۶.
۳۱- اخوان‌الصفا، رسائل، ج ۱ ص ۲۱۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۹ ص ۸۴.
۳۲- اربع کتب اسماعیلیه، ص ۴۲.
۳۳- ناصرخسرو، دیوان، ص۹۷.
۳۴- قمی، سفینة البحار، ج ۱ ص ۶۴۷.
۳۵- ناصرخسرو، دیوان، ص ۴۶۲.
۳۶- اربع کتب اسماعیلیه، ص ۹۲.

۲۰

رسالهٔ حنین‌بن اسحق دربارهٔ آثار جالینوس

ابوزید حنین‌بن اسحق العبادی ازمترجمان معروف و چیره دست دورهٔ اسلامی است‌که بزبانهای یونانی‌وسریانی وعربی‌مسلط بوده وکتابهای‌فراوانی‌را بزبان‌عربی ترجمه‌کرده است. اودرسال۱۹۴ درحیره ازبلادعراق‌تولد یافت ودرسال۲۶۰ بگفتهٔ‌ابن ندیم درفهرست‌و۲۶۴ بگفتهٔ ابن‌ابی‌اصیبعه‌درعیون الانباء ازدنیارفته است. گذشته از شرح حالیکه ازاوبوسیلهٔ ابن‌ندیم‌درفهرست وقفطی دراخبارالحکما وابن‌ابی‌اصیبعه درعیون‌الانباء وابن جلجل درطبقات الحکماآورده شده خاورشناس معروف‌گابریلی مقاله‌ای دربارهٔ زندگی وآثار اونوشته‌که درسال۱۹۲۴ در مجلهٔ ایزیس جلد۶ صفحهٔ ۲۹۶-۲۸۲ منتشرشده ونیز خاورشناس دیگر ماکس مایرهوف درسال ۱۹۲۸ که‌کتاب عشر مقالات فی‌العین حنین را در قاهره چاپ و بانگلیسی ترجمه کرده شرح حال حنین را بدو زبان عربی وانگلیسی درمقدمهٔ‌کتاب آورده است. از میان آثار حنین یکی رساله‌ای است‌که به علی‌بن یحیی نوشته و در آن آثار جالینوس را که بزبان سریانی وعربی ترجمه شده یادکرده است. ابوالحسن علی‌بن یحیی پسر یحیی‌بن ابی منصور دوست متوکل خلیفهٔ عباسی و از حامیان حنین است‌که درسال ۲۷۵ از دنیا رفته حنین بخواهش اواین رساله را درسن ۴۸ سالگی درسال ۴۲ - ۲۴۱ نوشته واین رساله ازقدیم ترین فهرست‌های اسلامی موجود بشمار می‌رود.

نسخهٔ منحصر بفردی ازاین رساله درکتابخانهٔ ایاصوفیه بشماره ۳۶۳۱ موجود است که خاورشناس آلمانی برگشتراسر آن را بزبان آلمانی ترجمه کرده و با متن عربی در سال ۱۹۲۵ در لایپزیك چاپ شده است و ماکس مایرهوف مقاله‌ای بزبان انگلیسی دربارهٔ رسالهٔ فوق نوشته ک.ه در مجلهٔ ایزیس ۱۹۲۶ شمارهٔ ۸ صفحهٔ ۷۲۴ ۶۸۵ تحت عنوان: «آگاهیهای تازه دربارهٔ حنین‌بن اسحق و زمان او» منتشرگشته است. نگارنده در دو مقاله خود یعنی «رد موسی‌بن‌میمون برجالینوس و دفاع از

موسی‌بن‌عمران» و «شکوك رازی برجالینوس ومسألهٔ قدم عالم» ازرسالهٔ فوق استفاده فراوان برده و سپس درکتاب‌خود بنام «فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی» عنوان ۱۲۹ کتاب از جالینوس که در این رسالهٔ مورد شرح و تفسیر قرارگرفته با ترجمهٔ فارسی آن و همچنین نام مترجمان وحامیان ومشوقان آن‌کتابها را یادکرده است. پس از چندی مصمم شدکه این رساله را ازآغاز تا انجام بفارسی ترجمه کند تا مورد استفاده کسانیکه بتاریخ طب می‌پردازند قرار گیرد.

رسالهٔ حنین‌بن اسحق

به‌علی‌بن یحیی در ذکر آنچه‌که با علم او[1] ازکتابهای جالینوس ترجمه شده وبرخی‌ازآنچه‌که ترجمه نشده است

بیادآوردی ـ خداوند ترا گرامی داراد ـ احتیاج به‌کتابی راکه در آن صورت کتابهائی راکه پیشینیان درعلم پزشکی نوشته‌اند جمع شده و غرض ازهریك‌ازکتابها برشمرده ومطالب علمی‌که درآن مقالات نهاده شده معین شده باشد تا اینکه دانشجو هنگام نیاز بتواند بهریك از آن مطالب دست یابد و بداندکه مطلبی راکه می‌جوید درکدام‌کتاب یا مقاله و درکجای از مقاله است. و از من خواستی‌که من این را برای تو انجام دهم سپس من به‌تو ـ خداوند ترا مؤید داراد ـ اعلام‌کردم‌که حافظهٔ من از احاطه بهمهٔ آن‌کتابها قاصر است زیرا آنچه را که من از آنها گرد آورده بودم‌گم کردم و پس از اینکه‌کتابهایم راگم‌کردم مردی از سریانیان ازمن چنین خواهشی در- بارهٔ‌کتابهای جالینوس نمود و از من خواست آنچه راکه من و دیگران ازکتابهای او بسریانی و غیرسریانی ترجمه‌کرده‌ایم برای او بیان‌کنم. من‌کتابی بسریانی نوشتم و آن را بهمان‌کیفیت‌که از من خواسته بود پرداختم و تو ـ خدایت‌گرامی داراد ـ از من خواستی‌که آن کتاب را زود ترجمه‌کنم تا خداوند تفضل فرماید و آن کتابها را بدست تو بدارد تا آنکه اگر چیزی از نظر من دور شده ازکتابهای جالینوس بآن اضافه‌گردد و نیزخواستی‌که‌کتابهای دیگری راکه ازپیشینیان در علم پزشکی یافته‌ام برای تو یادکنم اکنون ـ بخواست خدا ـ من به پاسخ آنچه‌که از من خواسته‌ای می‌پردازم.

۱ـ شاید: «به‌عمل او»

ـ خدای گرامیت دارد ـ نخسین چیزی که کتاب را با آن آغاز نمودم نام بردن از آن مرد و توصیف آنچه که از من خواسته است. پس گویم از من خواستی تا در-بارۀ کتابهای جالینوس بحث کنم که آن کتابها چند است و چگونه شناخته مـی‌شود وغرض او درهر یك ازآنها چیست ودرهریك ازآنهاچند مقاله است ودر هرمقاله چه را توصیف می‌کند . اکنون بتو اعلام می‌دارم کـه جالینوس خودکتابی در این باب نوشته و در آن بذکر کتابهای خود پرداخته و آن را فینکس نامیده که ترجمهٔ آن فهرست است ومقالهٔ دیگری نوشته ودر آن مراتب قراءت کتابهای خود را یاد نموده است وآشنائی باکتابهای جالینوس را از جالینوس باید بیشتر انتظار داشت تا ازمن.

تودر پاسخ من گفتی: «هرچند امر چنان است که تو توصیف کرده‌ای ولی ما و هم غرضان ما ـ یعنی آنانکه کتابهای‌سریانی‌وعربی‌را می‌خوانند ـ نیازمندیم بدانیم که کدام‌یك از این کتابها بزبان سریانی وعربی ترجمه شده وکدام‌یك ترجمه نشده وکدام را تو عهده‌دار ترجمه‌شدی وکدام رادیگران ترجمه‌کردند و تو دوباره ترجمه‌کردی و اصلاح نمودی وآن دیگران که‌آن‌کتابهارا ترجمه‌کردندکه هستند ودرجهٔ قوت هریك از آن مترجمان در ترجمه چیست وبرای‌که ترجمه‌کرده‌اند وتوکتابهائی راکه ترجمه کردی برای‌که ودرچه سنی ترجمه‌کردی ـ چون این دوامر باید دانسته‌شود زیرا ترجمه بر حسب قوت مترجم‌کتاب وکسی‌که‌کتاب برای اوترجمه شده می‌باشد ـ وکتابهائی کـه تاکنون تـرجمه نشده آیا نسخهٔ یونانی آن یافت شده یا یافت نشده و یا آنکه قسمتی از آن یافت شده زیرا این مهم است‌که به ترجمهٔ آنچه که یافت شده عنایت ورزیده شود وسپس بدریافت آنچه‌که یافت نشده‌کوشش مبذول گردد.»

وقتی چنین ایرادی برمن وارد ساختی دانستم که راست می‌گوئی ومن را به کاری خوانده‌ای‌که سود آن شامل من و تو و بسیاری از مردم می‌شود ولی من مدتی دراز مکث‌کردم واجابت خواهش تورا به تعویق انداختم زیراکتابهائی راکه من یك بیك درعمرم گردآوری‌کرده بودم گم‌کردم یعنی آنچه راکه از وقتی‌که بفهم درآمدم وگرد جهان‌گشتم جمع‌کرده بودم بیکبارگی همه را از دست دادم چنانکه‌کتابی برای من نماند حتی همین‌کتابی راکه پیش ازاین یاد کردم یعنی‌کتابی‌که جالینوس درآن فهرست‌کتابهایش را آورده است.

چون درخواهش خود اصرار ورزیدی ناچار شدم‌که به پرسش تو پاسخ دهم با

آنکه ساز وبرگ مورد نیاز خود را از دست داده‌ام چون تو راضی هستی‌که من در این باب بآنچه‌که از بردارم اکتفا کنم. اکنون من دراین موضوع آغاز می‌کنم و توکل به تأیید آسمانی‌که دعای آن را از تو آرزو دارم می‌نمایم و سخن را چنانکه خواستی تا حدود امکان خلاصه نموده و آنچه را که دربارهٔ آن کتابها از حفظ دارم بیان می‌کنم وسخن خودرا با توصیف آنچه‌که علم آن مورد نیاز است آغاز می‌کنم یعنی دربارهٔ آن دوکتاب که‌کمی پیش‌از این یادکردم.

۱- فینکس

کتابی که جالینوس آن را « فینکس » نام نهاده ودرآن بذکرکتابهای خود پرداخته شامل دو مقاله است‌که در اولی کتابهای طبی ودر دومی کتابهای منطقی و فلسفی وبلاغی ونحوی خود را یادکرده است. ما این دو مقاله را دربرخی ازنسخه‌ها که بیونانی است بهم پیوسته یافتیم چنانکه‌گوئی آن دو یك مقاله است. جالینوس در این کتاب کتابهائی راکه تألیف‌کرده است توصیف می‌کند و نیز مقصود وداعی خود را از تألیف و همچنین نام‌کسانی راکه برای آنان تألیف‌کرده وسن خود را در هنگام نوشتن آنها ذکرکرده است. پیشتر از من ایوب رهاوی معروف به ابرش آن‌را بزبان سریانی ترجمه‌کرده‌بود وسپس من‌آن‌را بسریانی‌برای داودمتطبب وبعربی برای ابوجعفر محمدبن موسی ترجمه‌کردم. وچون جالینوس دراین‌کتاب همهٔ‌کتابهای خود را یاد نکرده است من مقالهٔ موجزی بسریانی نوشته بدان افزودم و در آن بیان‌کردم که جالینوس چه‌کتابهائی را در این‌کتاب یاد نکرده ومن آنچه راکه دیده وخوانده بودم برشمردم وعلت یاد نکردن او را نیز بیان داشتم.

۲- فی‌مراتب قراءة‌کتبه

کتابی‌که عنوان‌آن«درمراتب قراءت‌کتابهای‌او» می‌باشدیك‌مقاله‌است‌ومنظور اوازاین‌کتاب این است‌که چه‌گونه باید ترتیب خواندن‌کتابهای او و یکی پس ازدیگری از آغاز تا انجام رعایت شود . من این‌کتاب را بسریانی ترجمه نکردم بلکه پسرم اسحق آن‌را برای بختیشوع ترجمه‌کرد ولی من آن را بعربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کردم واطلاع ندارم از اینکه‌کسی پیش ازمن آن‌را ترجمه‌کرده باشد.

۳- فی‌الفرق

کتاب او «درفرقه‌ها». این کتاب شامل یك مقاله‌است ومنظوراو دراین کتاب آن بوده است که گفتارهر صنف ازفرقه‌های سه‌گانه که درجنس باهم‌اختلاف‌دارند توصیف کندو موارد ادعا واحتجاج وردبرمخالفان هریك‌را بیان نماید. وعلت‌اینکه‌من استثنا قائل شدم و اختلاف درجنس‌را قید نمودم اینست‌که درهریك‌از این سه‌فرقه فرقه‌های دیگری نیز یافت می‌شوندکه درنوع مختلف‌اند ومقالات صاحبان آن فرقه‌هاکه داخل در طب‌اند پس از امعان نظر درآن شناخته می‌شود واهمیت هرصنفی ازآن وچگونگی حکم به‌حق یا باطل بودن آن دانسته می‌گردد. جالینوس این مقاله را در جوانی در سن سی‌سالگی یا کمی بیشتر هنگامی که برای نخستین بار وارد رم شده بود تألیف کرد. پیش از من مردی بنام ابی‌سینا از اهل کرخ آن‌را بسریانی ترجمه‌کرده بود و او درترجمه بسیار ناتوان بود سپس آن‌را من درجوانی درسن بیست‌سالگی یاکمی بیشتر برای طبیبی ازاهل جندی‌شاپور بنام شیریشوع بن قطرب ازنسخه‌ای یونانی‌که افتادگی بسیار داشت ترجمه‌کردم وبعد شاگرد من حبیش از من خواست که آن‌را اصلاح‌کنم در هنگامی کـه من بحدود سن چهل سالگی رسیده‌بودم. دراین وقت من نسخه‌های متعددی ازیونانی گرد آورده بودم‌که بابکدیگر مقابله کردم تا اینکه نسخه‌ای فراهم گردید و سپس نسخهٔ سریانی را با این‌نسخهٔ درست مقابله وتصحیح نمودم ـ وچنین است عادت من در هر چه ترجمه می‌کنم ـ وپس از اندی سال آن را برای ابوجعفر محمدبن موسی بزبان عربی ترجمه‌کردم.

۴- فی‌الصناعة‌الطبیة

کتاب او در «صناعت پزشکی». این کتاب‌نیزدارای یك مقاله است وجالینوس آن را بعنوان خطاب به‌دانشجویان ننوشته زیرا منفعت خواندن آن شامل دانشجویان ودانش آموختگان هردواست‌زیرا منظورجالینوس‌درآن‌این‌بوده است‌که همهٔ مجملات طب را باگفتاری‌کوتاه بیان‌کند و این‌برای متعلمان ومستکملان هردو سودمند است. چه آنکه متعلم همهٔ مباحث طب را بنحو اجمال در ذهن خود بنحو رسم تصور می‌کند سپس بعد از آن به‌جزء جزء آن باز می‌گردد و شرح و تلخیص و برهانهای آن را ازکتابهای مشروح در می‌یابد، و مستکمل نیز آن را بمنزلهٔ تذکاری برای آنچه‌که

بنحو تفصیل خوانده و دانسته قرار می‌دهد. معلمانی‌که در زمان باستان در اسکندریه به‌تعلیم طب می‌پرداختند مرتبهٔ این کتاب را پس از کتاب «فرقه‌ها» قرار می‌دادند و پس از آن کتاب «در نبض خطاب به‌دانشجویان» و دو مقاله «در درمـان بیماری‌هـا خطاب به‌اغلوفن» را بترتیب معین می‌نمودند وگوئی این پنج کتاب را کتابی واحد که دارای پنج مقاله است ساخته‌اند و آن را با عنوان واحد برای استفادهٔ عموم دانشجویان تعیین کرده‌اند. گروهی این مقاله یعنی «صناعت پزشکی» را ترجمه کـرده بودند از جمله سرجس‌راس‌عینی - پیش از آنکه درفن‌ترجمه تواناگردد ـ و ابن‌سهدا، و ایوب رهاوی و سپس من آن را برای داود متطبب ترجمه کردم. داودمردی نیک‌فهم و آزمند برآموختن بود و هنگام ترجمه من جـوانی در حدود سی سال بودم و در آن هنگام من علوم مختلفی را فرا گرفته وکتابهای متعددی را دارا شده بودم. سپس آن را برای ابوجعفر محمدبن‌موسی ترجمه‌کردم.

۵- فی‌النبض‌الی‌طوثرن والی سائرالمتعلمین

کتاب او «درنبض‌خطاب به‌طوثرن و دیگر دانشجویـان». این‌کتاب دارای یك مقاله‌است و غرض او درآن اینست‌که آنچه راکه‌یك دانشجو نیازمند است‌که دربارهٔ نبض‌بداند بیان‌کند. اودراین‌کتاب‌نخست اقسام‌نبض‌را برمی‌شمارد ـ همه‌اقسام آن‌را یاد نمی‌کند بلکه آنچه را که دانشجویان را برآن نیروی دریافت است بیان می‌کند ـ و پس از آن سبب‌های تغییر نبض را اعم از سببهای طبیعی و غیرطبیعی و آنچه‌که خارج از طبیعت است توصیف می‌نماید. جالینوس این مقاله را هنگام تألیف کتاب «در فرقه‌ها» تألیف‌کرده است. این مقاله را ابن‌سهدا به‌سریانی‌ترجمه‌کرده بود سپس من‌آن‌را برای سلمویه پس از ترجمهٔ‌کتاب «درصناعت» ترجمه‌کردم. بهمان‌اندازه که سلمویه فهم طبیعی و درایت و عنایت خود را برقراءت‌کتب آشکار می‌ساخت حرص من براستقصاءِ برپاك ساختن همهٔ‌آنچه راکه‌برایش ترجمه‌کرده بودم افزون می‌گشت. پس از این آن را برای ابوجعفر محمدبن موسی باکتاب «در فرقه‌ها» و «در صناعت» بزبان عربی ترجمه‌کردم.

۶- کتاب‌ه‌الی اغلوقن

کتاب او «خطاب به‌اغلوقن». این کتاب دارای دو مقاله است وجالینوس آن را بعنوان «درمان بیماری‌ها خطاب به‌اغلوقن» قرار داده وبدانشجویان خطاب نساخته ولی اهل اسکندریه چنانکه‌کمی پیش از این‌گفتم آن را در شمارکتابهائی که خطاب به‌دانشجویان است قرار داده‌اند. منظور جالینوس در این‌کتاب اینست‌که درمان بیماریهائی راکه بیشتر عارض می‌شود با گفتاری‌کوتاه بیان‌کند. او این کتاب را بخواهش مردی فیلسوف‌که از دیدن آثار او در شگفت آمده بود تألیف کرد و چون درمان دهنده بدون شناختن بیماری‌ها پی بدرمان آنها نمی‌برد لذا دلائل معرفت بیماری‌ها را بردرمان آنها مقدم داشت و در مقاله نخستین دلائل تب‌ها ومداوای‌آنها را توصیف کرد - همه آنها را یاد نکرد بلکه برآنچه‌که بیشتر عارض می‌شود اکتفا نمود - و این مقاله بردو قسمت تقسیم می‌گردد و در قسمت اول از این مقاله تبهای خالی از عوارض غریبه و درقسمت دوم‌تب‌های همراه با آن عوارض را وصف می‌کند و در مقالهٔ دوم دلائل آماس‌ها و درمان آنها را بیان می‌نماید. جالینوس این کتاب را هنگام‌تألیف‌کتاب «درفرقه‌ها» تألیف‌کرد. پیش ازمن‌سرجس این‌کتاب‌را به‌سریانی ترجمه‌کرده بود - او تا اندازه‌ای در ترجمه توانا شده بود هرچند بغایت آن نرسیده بود- سپس من‌آن‌را پس ازترجمهٔ‌کتاب «درنبض» برای سلمویه به‌سریانی ترجمه‌کردم و بعد در همین ایام آن‌را برای ابوجعفر محمدبن‌موسی بعربی ترجمه‌کردم.

۷- فی‌العظام

کتاب او «در استخوان‌ها». این‌کتاب دارای‌یك مقاله است و جالینوس آن‌را «در استخوان‌ها برای دانشجویان» عنوان ساخته نه خطاب به‌دانشجویان زیرا نزد او میان «خطاب به دانشجویان» و «برای دانشجویان» فرق است زیرا وقتی‌کتاب خود را «خطاب به‌دانشجویان» عنوان می‌سازد دلیل براینست‌که او در تعلیم آنچه راکه می‌آموزد نیروی دانشجویان را در نظر می‌گیرد و او را در این فن نحوه دیگری از تعلیم است‌که خاص‌دانش‌آموختگان می‌باشد وهنگامی‌که آن را «برای دانشجویان» معنون می‌سازد دلیل براینست‌که آن‌کتاب همهٔ علم بآن فن را فرا می‌گیرد جزاینکه تعلیم آن خاص متعلمان است چونکه جالینوس می‌خواهدکه دانشجوی طب‌آموختن

علم تشریح را برجمیع فنون طب مقدم بدارد زیرا نزد او آموختن طب قیاسی بدون شناختن تشریح غیرممکن است و منظور جالینوس در این‌کتاب اینست‌که حال هریك از استخوانها را بتنهائی خود و حال پیوستگی آنها را با هم بیان‌کند. جالینوس آن را هنگام تألیف دیگر کتابهای‌خود خطاب به‌دانشجویان تألیف‌کرده است. سرجس آن را ترجمه‌ای نارساکرده بود سپس من آن را پس از اندی سال برای یوحنابـن‌ماسویه ترجمه‌کردم و در ترجمهٔ آن نهایت شرح و ایضاح را برای‌استقصاء معانی‌آن منظور داشتم زیر آن مرد سخن آشکار را دوست دارد و برآن پیوسته ترغیب می‌کند و پیش از آن آن را برای ابوجعفر محمدبن‌موسی ترجمه‌کرده بودم.

۸ـ فی‌العضل

کتاب او «درعضله‌ها». این‌کتاب دارای یك مقاله است وجالینوس آن‌را خطاب به‌دانشجویان عنوان نساخته ولی اهل اسکندریه آن را در شمار کتابهای اوخطاب به دانشجویان واردکرده‌اند بدین‌معنی‌که باین دو مقاله سه مقالهٔ دیگر از جالینوس را که خطاب به‌دانشجویان نوشته یعنی «در تشریح عصب»، و «در تشریح عروق غیر-ضوارب» و «تشریح عروق ضوارب» پیوسته و آن را کتابی واحدکه دارای پنج مقاله است قرار داده‌اند و آن‌را بعنوان «در تشریح خطاب به‌دانشجویان» نامیده‌اند. غرض جالینوس در آن اینست‌که وضع جمیع عضلاتی‌که در هریك از اعضاء است بغایت استقصا وصف‌کندکه چند وچگونه است و هریك ازآنها ازکجا آغاز می‌شود وکار هر یك‌چیست. همهٔ‌آنچه راکه‌من‌برای تو درکتاب «استخوان‌ها» از جالینوس وسرجس و خود بیان‌کردم دراین‌کتاب بدان، جزاینکه من تاکنون آن‌را بعربی ترجمه‌نکرده‌ام و حبیش‌بن‌الحسن آن را برای محمدبن موسی به‌زبان عربی ترجمه‌کرده است.

۹ـ فی‌العصب

کتاب او «درعصب». این‌کتاب نیز دارای یك مقاله است و آن را خطاب به دانشجویان نوشته و غرض او در این‌کتاب این استکـه چند جفت عصب از دماغ و نخاع می‌روید و آنها چه نوع و چگونه هستند و هریك از آنها چه‌تقسیماتی دارند و عمل آنها چیست و داستان این‌کتاب همچون داستان‌کتاب «عضله‌ها» است.

۱۰- فی‌العروق

کتاب او «در رگ‌ها». این کتاب نزد جالینوس یك مقاله است که در آن به‌بیان وضع رگهای زننده و رگهای غیرزننده پرداخته است. او این کتاب را برای دانشجویان نوشته و خطاب به‌انطسثانس عنوان ساخته است ولی اسکندرانیان آن را دو مقاله گردانیده مقاله‌ای در رگهای غیرزننده و مقاله دیگر در رگهای زننده. و غرض او در این کتاب اینست که چند رگ ازکبد می‌روید و آنها چه نوع و چگونه هستند و هریك را چه‌تقسیماتی است و چند شریان از قلب می‌روید و آنها چه نوع و چه‌گونه هستند و هریك بچه تقسیم می‌شوند و داستان این مقاله مانند داستان مقاله‌های گذشته است. من خلاصه آن‌را بیرون‌کشیدم و برای محمدبن موسی بعربی ترجمه‌کردم.

۱۱- فی‌الاسطقسات علی‌رأی‌بقراط

کتاب او «در اسطقسات بنابررای بقراط». این کتاب نیز دارای یك مقاله‌است و غرض او در این کتاب اینست که بیان کندکه همهٔ اجسامی‌که قبول‌کون وفساد می‌کنند یعنی بدنهای حیوان و نبات و اجسامی‌که از دل زمین زاده می‌شوند ترکیب آنها از چهار رکن خاك و آب وهوا وآتش است و این‌ها ارکان اولیه و دور از بدن انسان هستند ولی عناصر ثانوی نزدیك‌که قوام بدن انسان و دیگر جانوران خون‌دار بدانهاست عبارتند ازاخلاط چهارگانه یعنی خون و بلغم و دو تلخه (صفرا و سودا). این کتاب ازکتابهائی است‌که واجب است پیش ازخواندن‌کتاب «حیلةالبرء» خوانده شود. این کتاب‌را پیش ازمن سرجس‌ترجمه‌کرده ولی‌آن‌را نفهمیده وضایع‌ساخته‌است و سپس من با عنایت و استقصا برای بختیشوع‌بن جبریل به‌سریانی ترجمه‌کردم - این ترجمه وقسمت عمده آنچه راکه من برای این مرد ترجمه‌کردم درهنگام پایان جوانی من براین روش بود - و سپس آن را برای ابوالحسن‌علی‌بن‌یحیی بعربی ترجمه‌کردم.

۱۲- فی‌المزاج

کتاب او «درمزاج». جالینوس این کتاب را سه مقاله ساخته در دو مقالهٔ اول اقسام مزاج بدن های حیوان و تعداد و چگونگی آنها را توصیف و نشانه‌هائی که برهریك از آنها دلالت می‌کند بیان‌کرده است و در مقالهٔ سوم اقسام مزاج

داروها وچگونگی آزمایش و شناخت آنها را وصف نموده است و این مقاله به کتاب «نیروی داروها» که پس از این از آن یاد می کنم پیوسته می‌شود. واین کتاب نیز از کتابهائی است که خواندن آن پیش از کتاب «حیلة البرء» واجب وضروری است. این این کتاب را سرجس ترجمه کرده بود و من آن را با کتاب «ارکان» به‌سریانی ترجمه کردم سپس آن را برای اسحق بن سلیمان بعربی ترجمه کردم.

۱۳ ـ فی القوی الطبیعیة

کتاب او «در نیروهای طبیعی». این کتاب را نیز در سه مقاله قرارداده وغرض او در آن اینست که بیان کند که تدبیر بدن با سه نیرو است که عبارتند از نیروی حابله و نیروی منمیه و نیروی غاذیه. نیروی حابله مرکب از دو نیرو است یکی منی را تغییر می‌دهد و آن را می‌بندد چنانکه از آن اعضاء متشابهة الاجزا می‌سازد و دیگری آنکه اعضای متشابهة الاجزا را با هیئت و وضع ومقدار وعددی که در هریك از اعضای مرکبه مورد نیاز است ترکیب می کنند و نیروی غاذیه را چهار نیرو که عبارتند از نیروی جاذبه و نیروی ماسکه ونیروی مغیره ونیروی دافعه خدمت می کنند. این کتاب را سرجس به‌سریانی ترجمه بدی کرده بود و سپس من آن را به‌سریانی برای جبریل بن بختیشوع ترجمه کردم در حالی که کودکی بودم که حدود هفده بهار از زندگی من گذشته بود و پیش ازآن فقط یك کتاب راکه پس ازین یاد می کنم ترجمه کرده بودم. ترجمه این کتاب از نسخه‌های یونانی که افتادگی‌هائی داشت صورت پذیـــرفت سپس من نیك به‌تصفح آن پرداختم تا آنکه افتادگی‌ها را اصلاح کردم و پس از آنکه پـــا بسن نهادم دوباره تصفح نمودم وافتادگی‌های دیگر را یافتم که اصلاح کردم. این امر را بتو اعلام داشتم برای آنکه اگر از ترجمهٔ من از این کتاب نسخه‌های مختلف یافتی سبب آن را بدانی و من مقاله‌ای از این کتاب را بعربی برای اسحق بن سلیمان ترجمه کردم.

۱۴ ـ فی العلل والاعراض

کتاب او «دربیماری‌ها و عارضه‌ها». این کتاب دارای شش مقالهٔ بهم پیوسته است و خواندن این مقالات پیش‌از خواندن «حیلة البرء» ضرورت دارد. جالینوس

خود این شش مقاله راکتابی واحد با عنوانی واحد نساخته ولی اهل اسکندریه آنهارا گردکردند و عنوان واحدکتاب «العلل» را بآن دادندگوئی خواسته‌اند کتاب را بنام بیشتر محتویات آن بنامند ولی سریانیان این‌کتاب را با عنوانی دورتر وکوتاه‌تر از واجب ساختند و آن را کتاب «العلل والاعراض» نامیدند و اگر قصدشان این بودکه عنوان کاملی بدان‌دهند سزاوار بودکه با اسباب و اعراض، امراض را نیز یادکنند اما جالینوس مقالهٔ اول از این شش مقاله را بعنوان «فی‌اصناف‌الامراض» ساخته و در این مقاله توصیف کرده‌که اجناس‌بیماری‌ها چند است وهریك ازآن اجناس را بانواع آن تقسیم‌کرده تا آنجاکه دراین قسمت به‌دورترین انواع رسیده است. و مقالهٔ دوم را عنوان «فی‌اسباب‌الامراض» داده و غرض او در آن مطابق با این عنوان است زیرا او در این مقاله تعداد اسباب هریك از امراض و چگونگی آن اسباب را توصیف می‌کند. ومقالهٔ سوم‌را به‌عنوان «فی‌اصناف‌الاعراض» آورده و درآن اجناس وانواع اعراض و چگونگی آنها را بیان‌کرده است. و بقیه مقالات را «فی‌اسباب‌الاعراض» عنوان ساخته و در آن‌ها اسباب فاعلهٔ هریك از اعراض و چگونگی آن اسباب را وصف می‌نماید. این‌کتاب را سرجس به‌سریانی دوبار ترجمه‌کرده بود یك بارپیش از آنکه در مدرسهٔ اسکندریه ورزیده‌گردد و بار دیگر پس از آن. سپس من آن را در هنگام پایان جوانی برای بختیشوع‌بن‌جبریل به‌سریانی ترجمه‌کردم و حبیش این شش مقاله را برای ابوالحسن علی‌بن یحیی بعربی ترجمه‌کرد.

۱۵ - فی‌تعرف‌علل‌الاعضاء الباطنة

کتاب او «در شناسائی بیماریهای اعضای پنهانی». این‌کتاب‌را جالینوس در شش مقاله قرار داده وغرض اودر آن اینست‌که نشانه‌هائی را که از آن پی باحوال اعضای‌باطنه برده می‌شود چه بیماری در آن اعضا پیدا شده باشد ویا آنکه بعداً پیدا شود وصف‌کند. در مقالهٔ اول وقسمتی ازمقاله دوم روش عامیان راکه بدان‌بیماری‌ها شناخته می‌شود وصف می‌کند و درمقاله دوم خطای ارخیجانس را در راههائی‌که در جستجوی این غرض پیموده است آشکار می‌نماید و در بازمانده مقالهٔ دوم و در مقالات چهارگانهٔ بعدی بذکر اعضاء باطنه وامراض آنها عضو بعضو پرداخته است. او ازدماغ آغازکرده وهمچنین بدنبال‌هم بیان می‌دارد نشانه‌هائی‌که باآن بریك یك

ازاین اعضاء درهنگام بیماری استدلال‌می‌شود که چگونه علت آن شناخته می‌شود تا باقصای آن منتهی‌گردد . سرجس این‌کتاب را دوبارهٔ ترجمه‌کرده بود یك بار برای ثیادوری اسقف‌کرخ و بار دیگر برای مردی بنام یسع و بختیشوع بن جبریل ازمن درخواست‌کردکه آن‌را تصفح وافتادگی‌هارا اصلاح‌کنم وچنان کردم پس ازآنکه او را از جودت وسهولت ترجمهٔ آن آگاه نمودم. وناسخ جاهائی‌را که من اصلاح‌کرده بودم در نیافت وباندازهٔ توانائی خودهریك از آن مواضع را دریافت‌لذا استقامت و صحت‌کتاب تااین زمان ناتمام ماند. ومن پیوسته براعادهٔ ترجمه‌آن همت می‌گماشتم ولی‌کارهای دیگر من را از آن بازمی‌داشت تا آنکه اسرایل بن زکریا معروف به طیفوری اعادهٔ ترجمهٔ آن را از من‌درخواست نمود لذا آن را ترجمه کردم و حبیش آن را برای احمدبن موسی بعربی ترجمه‌کرد.

۱۶- فی‌النبض

کتاب او «در نبض». این‌کتاب را جالینوس در شانزده مقاله قرار داده وآنرا بچهار جزءکه هریك از آن اجزاء شامل چهار مقاله است تقسیم‌کرده است و جزء اول را به «فی‌اصناف‌النبض» عنوان ساخته و غرض او درآن اینست‌که اجناس اولیه نبض و چگونگی آنها وکیفیت تقسیم هریك از اجناس بانواع تا بدورترین نوع را بیان‌کند. او درمقالهٔ اول از این جزء خلاصهٔ آنچه راکه درتوصیف اجناس و انواع نبض مورد نیاز است پایه نهاده و در پایان آن در یك‌جاگردکرده ولی سه مقاله‌باقی از این جزء را جدا نهاده و به‌احتجاج و بحث از اجناس و انواع و تعریف نبض اختصاص داده است. بدین‌جهت است‌که به‌خواندن مقالهٔ اول از این جـزء احتیاج ضروری هست در حالیکه به‌خواندن سه مقالهٔ دیگر چنین احتیاجی نیست و بدین مناسبت برای خواننده چنین پیش می‌آیدکه مقالهٔ اول ازجزء اول راکه می‌خواند از همهٔ آن جزء فقط بدان اکتفا می‌کند و سپس شروع بخواندن جزء دوم آن‌کتاب می‌نماید. جالینوس این مطلب را خود بیان‌کرده و بدین سبب‌که یاد شد او می‌خواسته که آنچه راکه در دانستن اجناس و انواع نبض مورد نیاز است در مقالهٔ اول گرد آورد. او جزء دوم را به‌عنوان «در شناسائی نبض» ساخته و غرض او در آن اینست که بیان‌کندکه چگونه هریك از اصناف نبض در هنگام لمس رگها دانسته مـی‌شود

یعنی چگونه نبض بزرگ و کوچك و نبض تند و کند از هم بازشناخته می‌شوند و بر- همین قیاس ازسایر اصناف نبض نیزآگاهی می‌دهد. جزء سوم را بعنوان «درسبب‌های نبض» آورده و غرض او در آن اینست‌که بیان‌کند‌که سبب هریك از اصناف نبض چیست یعنی مثلاً سبب نبض بزرگ چیست و سبب نبض تندکدام است و نبض‌های باقی دیگر از چه سبب پیدا می‌شود. و جزء چهارم را «در پیشگفتار شناسائی نبض» عنوان‌کرده و غرض او اینست‌که بیان‌کند‌که چگونه علم پیشین از هریك از اصناف نبض یعنی بزرگ وکوچك و تند وکند وغیره بیرون می‌آید. سرجس هفت مقاله از این‌کتاب را به‌سریانی ترجمه‌کرده یعنی مقالات اول از هریك از اجزاء سه‌گانه اول و چهار مقاله اخیر و او همچون اهل اسکندریه‌که از آنان اخذ کرده گمان برده که همچنانکه از جزء اول مقالهٔ اول از آن خوانده می‌شود و برآن اقتصار مـی‌گردد ـ چنانکه جالینوس خودگفته است زیرا آن مقاله مشتمل برهمه مطالبی است‌که از آن جزء مقصود است ـ همچنین است حال در سایر اجزا و این خطائی بزرگ است ازآنان ولی اهل اسکندریه چون از هریك از اجزاء سه‌گانه اول بریك مقاله اقتصارکردند از جزء چهارم هم فقط به‌مقاله اول اکتفانمودند بدین‌جهت است‌که مجموعه‌های بسیاری را بزبان یونانی می‌یابیم‌که در آنها فقط این چهار مقاله‌آمده است و این چهار مقاله از هریك از اجزاء چهارگانه انتخاب شده و متوالیاً مورد استنساخ قرارگرفته است و ما می‌بینیم مفسرانی‌که قصد شرح کتاب‌النبض را داشته‌اند همین مقالات چهارگانه از آن را شرح‌کرده و خود را بدان رسوا ساخته‌اند. اماراسی (= راس عینی) ازمیان آنان بصواب نزدیك‌تر بوده زیرا او از آغاز متوجه شده‌که قراءت سایر مقالات جزء چهارم مورد احتیاج ضروری است پس آن را از آخر ترجمه‌کرده است سپس ایوب رهاوی هفت مقاله دیگر را برای جبریل‌بن بختیشوع ترجمه‌کرده ومن همهٔ این‌کتاب را از سالها قبل برای یوحنابن ماسویه تـرجمه کردم و در تلخیص و تحسین عبارت آن نهایت جهد را مبذول داشتم و نیز مقاله اول این‌کتاب را برای محمدبن موسی بعربی ترجمه‌کردم و ترجمهٔ بقیهٔ‌کتاب را حبیش از همان نسخهٔ سریانی‌که من ترجمه کردم بعهده‌گرفت و حبیش بالطبع مردی با فهم است و می‌کوشدکه در ترجمه روش مرا دنبال‌کند ولی من‌گمان نمی‌کنم عنایت او برحسب طبع اوست. و این‌کتاب از علم پیشین بشمار می‌آید.

۱۷- فی‌اصناف‌الحمیات

کتاب او «در اقسام تب‌ها». او این کتاب را در دو مقاله قرار داده و غرض او اینست که اجناس و انواع و دلائل تب‌ها را توصیف کند. در مقالهٔ اول دو جنس تب را که یکی در روح و دیگری در اعضای اصلی که معروف به‌اعضای صلبیه‌اند توصیف کرده و در مقالهٔ دوم جنس سومی از آن را که در اخلاط عفونت‌گرفته است وصف نموده است. این کتاب را سرجس ترجمه‌ای ناپسند کرده بود و من در آغاز امر در وقتی که کودکی بیش نبودم برای جبرئیل‌بن‌بختیشوع ترجمه کردم و این نخستین کتابی بود که از جالینوس به‌سریانی ترجمه کردم و سپس چون به سن کمال رسیدم آن را صفحه‌بینی کردم و در نتیجه اغلاطی در آن یافتم که آن‌ها را با عنایتی خاص اصلاح و تصحیح نمودم آنگاه که می‌خواستم نسخه‌ای برای فرزندم برگیرم و همچنین آن‌را برای ابوالحسن احمدبن‌موسی به‌عربی ترجمه کردم.

۱۸- فی‌البحران

کتاب او «دربحران». این کتاب را جالینوس در سه مقاله قرار داده و غرض او درآن اینست که توصیف نماید چگونه انسان بدانجا می‌رسد که پیش‌پیش درمی‌یابد که بحران وجود دارد یا نه و در صورتیکه وجود دارد کی پدیدار می‌گردد و به‌چه چیز بازگشت می‌کند. این کتاب را سرجس ترجمه کرده بود و من آن را پس از چند سالی برای یوحنابن ماسویه اصلاح کردم ودر تصحیح آن مبالغه نمودم و نیز آن را برای محمدبن موسی بعربی ترجمه کردم.

۱۹- فی‌ایام‌البحران

کتاب او «در روزهای بحران». این کتاب‌را نیزجالینوس درسه مقالهٔ قرار داده و غرض او در دو مقاله اول اینست که توصیف کند اختلاف حال روزهای مختلف را در قوت و اینکه بحران درکدام یك وجود دارد و درکدام‌یك وجود نـدارد و نیز در روزهائی که بحران درآن وجود داردکدام بحران پسندیده وکدام ناپسند است وآنچه که باین مطلب‌مرتبط می‌شود. و در مقالهٔ سوم علل اینکه چنین اختلافی در قـوت روزها وجود دارد بیان می‌کند. سرجس این کتاب را بسریانی ترجمه کرده بود و من

این کتاب و کتاب پیشین را اصلاح نمودم و این را نیز برای محمدبن موسی ترجمه کردم و این کتاب و کتاب پیش از علم پیشین بشمار می‌آیند.

۲۰- فی حیلة البرء

کتاب او در «چارهٔ بهبود». این کتاب را در چهارده مقاله قرار داده و غرض او در آن اینست که بیان کند که چگونه هریك از بیماریها بروش قیاس درمان می‌شود و در این مورد برعوارض عمومی که مورد نظر است اکتفا می‌گردد و از میان آنها آنچه که موجب درمان هریك از بیماریها می‌شود استخراج می‌شود. او در این مورد بآوردن مثالهای کمی از اشیاء جزئی استناد می‌جوید. او شش مقاله از این کتاب را برای مردی بنام ایارن تألیف کرده است در مقاله اول و دوم اصول صحیحی را که پایهٔ این امر در این علم برآنها نهاده شده بیان کرده و اصول نادرستی را که ارسطراطس و یاران او پایه نهادند درهم شکسته است. درچهار مقاله دیگر درمان جدائی پیوستگی اعضا را توصیف کرده است. ایارن پیش ازآنکه جالینوس کتاب را تمام کند درگذشت سپس جانیانوس از او خواست که آن را تمام کند سپس او هشت مقالهٔ دیگر را برای او نوشت. در شش مقالهٔ اول درمان بیماریهائی که در اعضای مشابهة‌الاجزا پیش می‌آید توصیف کرد و در دو مقالهٔ دیگردرمان بیماریهای اعضای مرکبه را بیان نمود و در مقاله اول از شش مقالهٔ نخستین درمان همهٔ اقسام سوء مزاج که دریك عضوپیدا می‌شود توصیف کرد و من‌باب مثال‌آن توصیف را برآنچه که در معده حادث می‌شود جاری ساخت. در مقالهٔ پس از آن‌که همان مقالهٔ هشتم ازکتاب است درمان اقسام تب‌هائی که در روح است یعنی تب روز را توصیف می‌کند و درمقالهٔ پس ازآن یعنی مقالهٔ نهم درمان تب مطبقه را وصف می‌نماید و در مقالهٔ دهم درمان تبی را که در اعضای اصلی است یعنی تب دق را توصیف می‌کند و در آن جمیع آنچه‌که در این باره از استعمال حمام باید دانست بیان می‌نماید. در مقاله یازدهم و دوازدهم درمان تب‌هائی‌که از عفونت اخلاط بوجود می‌آیند بیان می‌کند. تب‌هائی راکه خالی از اعراض غریبه است درمقاله یازدهم وآنهائی‌که همراه با اعراض غریبه است درمقالهٔ دوازدهم آورده است . این کتاب را سرجس به سریانی ترجمه‌کرده بود ترجمهٔ شش مقاله اول در وقتی صورت گرفته بودکه او در ترجمه ضعیف بود ولی هشت مقالهٔ

دیگر را هنگامی ترجمه کرد که مهارت کافی درترجمه یافته بود بدین جهت است که ترجمهٔ این هشت مقاله بهتر ازترجمهٔ شش مقاله اول می‌باشد. سلمویه ازمن درخواست کرد که این قسمت دوم را برای او اصلاح کنم وچنین می‌پنداشت که اصلاح آسان‌تر بهتر از ترجمه است بدین منظور قسمتی از مقالهٔ هفتم را بامن مقابله‌کرد درحالیکه نسخهٔ سریانی دردست او ونسخهٔ یونانی‌دردست من‌بود واومتن سریانی را برمن قراءت می‌کرد وهرگاه نکته‌ای ازآن با متن یونانی مخالف بود من اورا آگاه می‌کردم و او آن‌را اصلاح می‌نمود وبدان اندازه اصلاح کرد که دیگرکار براوسخت آمد و برای او آشکار گشت که ازنو ترجمه‌کردن‌آسان‌تر ودرست‌تر وپیوستگی درآن استوارترست لذا ازمن خواست تاآن مقالات را ترجمه‌کنم و من آن‌ها را از آخر ترجمه‌کردم. در آن وقت ما در رقه بودیم در زمان غزوات مامون. او آن مقالات را به زکریابن عبدالله معروف به طیفوری داد آن‌گاه‌که عزم مدینةالسلام (= بغداد) داشت تا درآنجا مورد نسخ قرارگیرد . در کشتی که در آن زکریا بود حریقی در گرفت و کتاب سوخت و نسخه‌ای از آن باقی نماند. پس از چند سال من‌کتاب را از اول برای بختیشوع‌بن جبریل ترجمه کردم. از هشت مقاله آخر نسخه هائی به یوهانی نزد من بود با آنها مقابله‌کردم ونسخه‌ای صحیح ازآن‌آماده ساختم وآن را تاحد امکان به‌غایت استقصا وبلاغت ترجمه‌کردم. از شش مقاله اول فقط بر یك نسخه از آن دسترسی پیداکردم و چون آن نسخه غلط بسیار داشت تصحیح آن مقالات آنچنان که باید برای من میسر نگردید پس از آن نسخه‌ای دیگر یافتم و باآن امر مقابله واصلاح بحد امکان انجام گردید و کنار گذاشته شد تا اینکه با نسخهٔ سومی اگر یافت شود مقابله‌گردد زیرا نسخه‌های یونانی این‌کتاب‌کم است چون این‌کتاب ازکتابهائی نیست که در مدارس اسکندریه خوانده می‌شود. این‌کتاب را از روی نسخ یونانی‌که من‌ترجمه‌کردم‌حبیش بن‌حسن برای محمدبن موسی ترجمه‌کرده و سپس ازمن خواست تا در هشت‌مقالهٔ اخیر تصفح بعمل آورم واغلاطی راکه می‌یابم اصلاح‌کنم من خواسته اورا اجابت وکتاب را اصلاح کردم.

این است آن کتابهائی که در مدرسه‌های پزشکی اسکندریه می‌خوانند. آنان بهمین ترتیبی که من یادکردم این‌کتابهارا قراءت می‌کنند. آنان هرروز جمع می‌شوند و بخواندن و فهمیدن یك کتاب می‌پردازند چنانکه امروزه اصحاب نصارای ما در

آموزشگاههائی که معروف به اسکول[1] است هرروز برای خواندن کتابی از کتابهای متقدمان ویا سایر کتب اجتماع می‌کنند. هریك از افراد پس ازمهارت دراین کتب به قراءت آن می‌پردازند بهمان نحو که امروز اصحاب ما تفاسیر کتابهای متقدمان را می‌خوانند. اماجالینوس براین نبوده که کتابهایش براین روش قراءت گردد. اوچنانکه گذشت سفارش کرده که پس ازکتاب او «درفرقه‌ها» کتابهای او « در تشریح » خوانده شود وسپس بقیه کتابهای او بترتیبی که خود آن‌را نهاده است قراءت گردد.

۲۱- فی‌علاج التشریح

کتاب او «درعلاج تشریح». او این کتاب را درپانزده مقاله قرارداده ودرآنها بتوصیف امور زیر پرداخته است درمقالهٔ اول عضلات و رباطات دست، درمقالهٔ دوم عضلات ورباطات پا، درمقاله سوم دربارهٔ عصب وعروق دودست‌وپا، درمقاله چهارم عضلاتی است که دوگونه ودو لب وچانه پائین وسروگردن و دو شانه را بحرکت در می‌آورد، در مقاله پنجم عضلات سینه و مراق شکم و دو متن وپشت، درمقاله ششم آلات غذاکه عبارت است ازمعده وامعا وکبد و طحال وکلی و مثانه ومانند آنها در مقالهٔ هفتم و هشتم تشریح آلات تنفس. در هفتم آنچه را که درتشریح قلب و ریه و عروق ضوارب درزندگی وپس ازمرگ حیوان آشکار می‌شود توصیف کرده ودرهشتم آنچه راکه درتشریح همه‌جای سینه ظاهرمی‌شود وصف نموده است. مقالهٔ نهم خاص تشریح دماغ ونخاع است، دهم تشریح چشمان و زبان و مری و آنچه‌که باین اعضا پیوسته است. در یازدهم آنچه‌که در حنجره است وهمچنین استخوانی شبیه به‌لام از حروف یونانی یعنی این شکل۸ وآنچه‌که بدین مربوط است، درمقالهٔ دوازدهم تشریح اعضای تولید، درسیزدهم تشریح رگهای زننده وغیرزننده، درمقالهٔ چهاردهم تشریح عصبی که ازدماغ می‌روید، درمقالهٔ پانزدهم تشریح عصبی که ازنخاع می‌روید. ایوب رهاوی این کتاب را بسریانی برای جبریل‌بن بختیشوع ترجمه‌کرده بود ومن در همان زمانهای نزدیك برای یوحنابن ماسویه اصلاح کردم ودرعنایت به تصحیح آن مبالغت ورزیدم.

۱- School

۲۲- فی‌اختصار کتاب مارینس فی‌التشریح

کتاب او «در اختصار کتاب مارینس درتشریح». او خودگفته‌است که این کتاب را در چهارمقاله آورده وتا این زمان من این کتاب را ندیده‌ام ونیز نشنیده‌ام که کسی آن را دیده باشد یا ازجای آن با خبر باشد. جالینوس در کتاب خود کـه معروف به «فهرست» است تعداد مقالات مارینس راکه او درکتاب فوق خلاصه‌کرده یادکرده و یك‌یك ازآن مقالات را توصیف نموده است.

۲۳- فی‌اختصار کتاب لوقس فی‌التشریح

کتاب او «در اختصار کتاب لوقس درتشریح». اوخودگفته است که این کتاب را در دو مقاله قرارداده. داستان این کتاب هم مانندکتاب پیشین است من نه‌آن را دیده‌ام ونه اثری ازآن بدست آورده‌ام

۲۴- فیما وقع من‌الاختلاف فی‌التشریح

کتاب او «در اختلافاتی‌که دربارهٔ تشریح پیدا شده». این کتاب را دردومقاله قرارداده و غرض اودرآن اینست‌که بیان‌کند اختلافاتی‌که درمیان اصحاب تشریح در کتاب‌های تشریح آمده فقط درلفظ است و تا چه حد به معنی ارتباط پیدا می‌کند و سبب آن چیست؟ این‌کتاب را ایوب رهاوی ترجمه کرده بود و چون اصلاح آن مرا خسته کرد دوباره آن‌را به سریانی برای یوحنابن ماسویه ترجمه و آن را به بهترین وجهی تخلص‌کردم وحبیش آن‌را برای محمدبن موسی به عربی ترجمه‌کرد.

۲۵- فی‌تشریح الحیوان المیت

کتاب او «در تشریح‌حیوان مرده». این‌کتاب را دریك مقاله قرار داده ودرآن چیزهائی‌که‌درباره تشریح‌حیوان‌مرده باید دانسته شود توصیف‌کرده‌است ایوب آن‌را ترجمه‌کرده بود ومن آن‌را باکتاب پیشین دوباره به سریانی ترجمه‌کردم وحبیش آن را برای محمدبن موسی بعربی ترجمه‌کرد.

۲۶- فی‌تشریح الحیوان الحی

کتاب او «در تشریح حیوان زنده». این‌کتاب را دردو مقاله قرارداده و درآن

چیزهائی را که دربارهٔ تشریح حیوان زنده باید دانسته شود بیان‌کرده است. ایوب رهاوی نیز این‌کتاب را ترجمه‌کرده بود ومن آن‌را باکتاب پیشین دوباره به سریانی ترجمه‌کردم وحبیش آن‌را برای محمدبن موسی بعربی ترجمه‌کرد.

۲۷- کتابه فی‌علم بقراط بالتشریح

کتاب او «در علم بقراط به تشریح». این‌کتاب را در پنج مقاله قرار داده و آن را خطاب به فویثس درسنین جوانی‌اش نوشته است و در آن بیان داشته است‌که بقراط حاذق به علم تشریح بود و برای اثبات این مدعا از همهٔ‌کتابهای اوشاهد آورده است. ایوب این‌کتاب را به‌سریانی ترجمه‌کرده بود ومن آن‌را باکتبی‌که پیش ازاین یاد شد ترجمه‌کردم و در تلخیص آن مبالغت ورزیدم و حبیش آن را برای محمدبن موسی بعربی ترجمه‌کرد.

۲۸- کتابه فی علم ارسسطراطس فی‌التشریح

کتاب‌او «درعلم ارسسطراطس درتشریح». این‌کتاب را درسه مقاله قرارداده و آن‌را نیزخطاب به فویثس‌درسنین جوانیش نوشته ودرآن بشرح آنچه‌که ارسسطراطس در همه‌کتابهایش دربارهٔ تشریح نوشته پرداخته وصوابها وخطاهای اورا درآنها آشکار ساخته است.کسی این‌کتاب را پیش ازمن ترجمه نکرده بود ومن آن را باکتابهائی که پیش ازاین یادکردم بسریانی ترجمه‌کردم. جزاینکه از این‌کتاب جز بیك‌نسخه‌که افتادگی‌فراوان داشت وآخرش‌هم‌کمی ناقص‌بود دست نیافتم وبارنج فراوان توانستم آن را تلخیص‌کنم ولی مفهوم آن بدست آمد و من خود را ملزم ساختم‌که باندازهٔ توانائی خود ازآنچه‌که‌جالینوس‌گفته عدول نکنم وحبیش آن‌را برای محمدبن موسی بعربی ترجمه‌کرد.

۲۹- کتابه فیما لم یعلم لوقس من‌امرالتشریح

کتاب او «درآنچه‌که لوقس ازامر تشریح ندانسته است». اوخودگفته‌است‌که این‌کتاب را درچهار مقاله قرارداده ولی من نه‌آن‌را دیده‌ام ونه شنیده‌ام‌که‌کسی دیده باشد.

۳۰- کتابه فیما خالف فیه لوقس

کتاب او «درآنچه‌که به مخالفت لوقس پرداخته است». اوخودگفته است‌که این‌کتاب را دردو مقاله قرارداده ومن آن‌را ندیدم و کسی را نمی‌شناسم که دیده باشد.

۳۱- کتابه فی‌تشریح الرحم

کتاب او « در تشریح رحم ». این‌کتاب دارای یك مقاله‌کوچك است‌که آن‌را برای زنی درسنین جوانی‌اش نوشته و در آن همه آنچه راکه مربوط به تشریح رحم است ونیز آنچه راکه هنگام زادن بروز می‌کند بیان داشته است. این‌کتاب را ایوب ترجمه‌کرده بود سپس من آن‌را باکتابهای دیگرکه دربارهٔ تشریح بسریانی ترجمه‌کرده بودم ترجمه‌کردم وحبیش آن‌را بعربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد.

۳۲- کتابه فی مفصل الفقرة الاولی من فقارالرقبة

کتاب‌او «درمفصل فقرهٔ نخستین ازفقره‌های‌گردن». یك مقاله است.

۳۳- کتابه فی‌اختلاف الاعضاء المتشابهة الاجزاء

کتاب او «دراختلاف اعضای متشابهة الاجزاء». یك‌مقاله‌است.

۳۴- کتابه فی‌تشریح آلات الصوت

کتاب او «درتشریح آلات صوت» . این‌کتاب یك مقاله است وآن‌را ساخته و به جالینوس نسبت داده‌اند و آن‌را نه جالینوس نوشته و نه‌کسی دیگر ازپیشینیان بلکه یکی‌ازمتأخران‌آن‌را ازکتابهای‌جالینوس گردآوری‌کرده و این‌گردآورنده بسیار ضعیف بوده است. یوحنابن ماسویه ترجمه آن‌را ازمن خواست ومن آن‌را پذیرفتم و بیاد ندارم که آیا آن را ترجمه‌کردم یا اصلاح نمودم جز اینکه می‌دانم که آن را به بهترین‌وجه امکان تلخیص نمودم.

۳۵- کتابه فی‌تشریح العین

کتاب‌او « درتشریح چشم». این کتاب نیز دارای یك‌مقاله است وعنوان‌آن نیز

باطل است زیرا منسوب به جالینوس است و شاید از روفس یاکسیکه درپایهٔ فرودین اوست باشد. ایوب این کتاب را ترجمه کرده بود ومن آن‌را بامساعدت برای یوحنابن ماسویه ترجمه کردم.

اینست کتابهای او وکتابهای منسوب باو درتشریح وپس ازآن کتابهای اودر افاعیل اعضا ومنافع آن می‌آید ومن شروع می‌کنم بیادکردن از آنها بجز آنچه‌که ذکرآن گذشته است و آنچه‌که ذکرآن گذشته است کتاب «القوی الطبیعیة» است.

۳۶ـ کتابه فی حرکة الصدروالرئه

کتاب او «درحرکت سینه وریه». این کتاب‌را درسه مقاله قرار داده وآن‌را در سنین جوانی‌اش پس‌ازبرگشت نخستینش‌ازرم نوشته‌است. اودرآن هنگام مقیم شهرسمرنا بودونزد فالفس درس می‌خواند. یکی ازهمدرسان او از او خواست که آن‌را بنویسد او در مقالهٔ اول و دوم و قسمت نخستین از مقالهٔ سوم آنچه را که از فالفس دراین فن آموخته است ودرقسمت آخرآن آنچه راکه خود استخراج کرده‌است توصیف می‌کند.

من این کتاب را بسریانی ترجمه نکردم وکسی هم پیش‌ازمن آن‌را ترجمه نکرده است ولی اصطفن‌بن بسیل آن را بعربی برای محمدبن موسی ترجمه کرده است سپس محمدبن موسی از من خواست که آن را مقابله و افتادگی‌های آن‌را اصلاح کنم و من چنین کردم وپس ازآن یوحنابن ماسویه از حبیش خواست که آن‌را از عربی بسریانی نقل کند واوهم چنین کرد.

۳۷ـ کتابه فی علل التفس

کتاب او «درعلل تنفس». این کتاب‌را دردومقاله برای فویثس نوشته درنخستین سفرخود به‌رم و غرض‌او دراین کتاب آنست که بیان کند که باکدام آلات تنفس بآسانی وباکدام بسختی صورت‌می‌گیرد. ایوب آن‌را ترجمه غیرقابل فهمی کرده بود واصطفن نیزآن‌را بعربی‌برای محمدبن موسی ترجمه کرده بود ومحمدبن‌موسی ترجمه‌آن‌را پیش ازکتاب پیشین ازمن خواست واصطفن را فرمان داد تا با من مقابله‌کند ومن ترجمه سریانی را با زبانی قابل فهم و استوار و روشن اصلاح کردم زیرا من می‌خواستم که نسخه‌ای ازآن برای فرزندم برگیرم وترجمه عربی آن‌نیز همچنان بود جزآنکه ترجمه

عربی دراصل بسیار ازترجمه سریانی بهتر بوده است.

۳۸- کتابه فی الصوت

کتاب او « در صوت ». این کتاب را در چهار مقاله قرارداده پس از کتابی که پیش از این یادکردم و غرض او در آن اینست که بیان کند که صوت چه‌گونه است و حقیقت آن چیست و مادهٔ آن کدام است و با چه ابزارهائی به وجود می‌آید و کدام اعضا به وجود آن کمك می‌کند وچه‌گونه اصوات مختلف هستند. این کتاب را من به سریانی ترجمه نکردم وکسی هم پیش از من آن‌را بآن زبان ترجمه نکرده است ولی من بیست سال است که آن‌را به عربی برای محمدبن عبدالملك وزیر ترجمه‌کرده‌ام و در تلخیص آن مبالغت ورزیده‌ام بر حسب حسن فهمی که آن مرد را بوده است. و محمد آن را خوانده و سخنان بسیاری از آن را بر حسب آنچه‌که آن را بهتر پنداشته تغیر داده است سپس محمدبن موسی درآن ودر نسخه نخستین نظرکرده‌است ونسخه نخستین‌را برگزیده وآن‌را بازنویسی‌کرده. وخواستم این را برای‌تو بیان‌کنم تاسبب اختلاف میان دو نسخه را بدانی دروقتی‌که هردو موجود بوده‌اند. ویوحنابن ماسویه ازحبیش ترجمه این‌کتاب را ازعربی به‌سریانی خواست واوآن‌را برایش ترجمه کرد.

۳۹-کتابه فی حرکة العضل

کتاب او «درحرکت عضل». این‌کتاب را دردو مقاله قرارداده وغرض اودرآن اینست‌که بیان‌کندکه حرکت عضل چیست و چگونه است آن و چگونه این حرکات مختلف بوجود می‌آید وحال آنکه خود یك حرکت دارد و در آن‌کتاب از نفس نیز بحث می‌کندکه آیا آن از حرکات ارادی یا حرکات طبیعی است وبررسی می‌کند در آن از چیزهای لطیف بسیاری ازاین فن واین‌کتاب را من به سریانی ترجمه‌کرده‌ام و کسی پیش از من آن‌را به این زبان ترجمه نکرده است واصطفن آن‌را به عربی ترجمه کرده است ومحمدبن موسی ازمن خواست‌که آن‌را با یونانی مقابله و اصلاح‌کنم و من آن‌را انجام دادم.

۴۰ـ کتابه فی اعتقاد الخطأ الذی اعتقد فی تمییز البول من الدم

کتاب او «در رای خطای کسی که در جدائی میان بول وخون معتقد شده است» این کتاب یك مقاله است ومن به نسخه‌ای ازآن به زبان یونانی برخوردم و آمادگی خواندن آن به‌من دست نداد تا چه رسد به ترجمه آن ودیگری هم آن‌را ترجمه نکرده است

۴۱ـ کتابه فی الحاجة الی النبض

کتاب او «درنیاز به نبض». این کتاب یك مقاله‌است و درآن منفعت نبص را بیان کرده. من آن‌رابه‌سریانی برای سلمویه‌بن بنان ترجمه‌کردم وحبیش آن‌را باکتاب بزرگ در نبض بـه عربی ترجمه‌کـرد [و اسحق‌بن حنین آن را پس از مرگ پدرش ترجمه‌کرد]

۴۲ـ کتابه فی الحاجةالی التنفس

کتاب او «درنیاز به تنفس». این کتاب نیزیك مقاله است ولی بزرگ است. او دراین کتاب بررسی می‌کندکه‌چیست منفعت تنفس. وگمان‌نمی‌کنم که‌این کتاب به سریانی ترجمه‌شده باشد ولی اصطفن آن‌را به عربی ترجمه‌کرد ومن نیز نیمی از آن‌را برای محمدبن موسی به عربی ترجمه‌کرده بودم ولی عارضه‌ای به من رخ دادکه من را از پایان رساندن آن بازداشت سپس عیسی شاگرد من از من خواست‌که آن را به سریانی ترجمه‌کنم و من آن‌را بخاطر محبت باوانجام دادم

۴۳ـ کتابه فی العروق الضوارب هل یجری فیها الدم بالطبع ام‌لا

کتاب او «در رگهای زننده‌که آیا خون درآنها بالطبع‌جریان دارد یانه». این کتاب نیز یك مقاله است وغرض‌او در آن‌کتاب با عنوان آن تطبیق می‌کند. من در وقتی‌که کودکی بودم آن‌را به سریانی برای جبریل ترجمه‌کردم ولی اطمینان بدرستی آن نداشتم زیرا نسخه آن یکی بود وخطا درآن بسیار وجود داشت سپس من بالاخره ترجمه آن‌را به سریانی به پایان رساندم وعیسی‌بن یحیی آن‌را به عربی ترجمه‌کرد.

۴۴- کتابه فی قوی الادویة المسهلة

کتاب او «درنیروهای داروهای مسهل». این کتاب نیز یك مقاله است که درآن بیان کرده است که اسهال داروها آنچه را که مسهل می‌کند باین نیست که هریك از داروها آنچه را که در بدن برخورد کند به طبیعت خود برمی‌گرداند و سپس دفع کند وخارج شود و هریك از آنها خلط موافق و مشاکل خود را جذب کند. این مقاله را ایوب رهاوی به‌سریانی ترجمه کرد و نسخهٔ آن به‌یونانی نزد من‌است و من‌آن را به سریانی ترجمه کردم وعیسی‌بن یحیی آن را به‌عربی ترجمه کرد.

۴۵- کتابه فی‌العادات

کتاب او «درعادات». این کتاب یك مقاله است وغرض اودرآن اینست که‌بیان کندکه عادت یکی ازعوارضی است‌که درخور نظرمی‌باشد. من این مقاله را به‌سریانی برای سلمویه‌بن‌بنان ترجمه کردم وپس ازاین مقاله تفسیر شهاداتی راکه جالینوس از قول افلاطون بشرح ایروفیلس آورده و نیز تفسیر آنچه که از قول بقراط بشرح جالینوس نقل شده آورده شده‌است وحبیش این‌کتاب را برای احمدبن موسی به‌عربی ترجمه‌کرده است.

۴۶- کتابه فی‌آراء بقراط وفلاطن

کتاب‌او «درآراء بقراط‌وافلاطون». این‌کتاب‌را درده‌مقاله نوشته‌است وغرض اودرآن اینست‌که بیان‌کندکه افلاطون دربیشتر گفتارهایش موافق‌بقراط‌است ازجهت آنکه ازاو اخذکرده است وارسطو در چیزهائی‌که باآن دو مخالفت ورزیده خطاکرده است. وبیان می‌کند درآن همه‌آنچه راکه مورد نیازاست ازامر نیروی نفس مدبرکه که بوسیلهٔ‌آن فکر وتوهم وذکر بوجود می‌آید ونیز اصول سه‌گانه‌ای‌راکه نیروهائی که تدبیر بدن بدانهاست از آن منبعث می‌شود و فنون مختلف دیگری غیراز این‌ها. ایوب این‌کتاب را به‌سریانی ترجمه‌کرده بود وتا این غایت‌کسی جز او آن را ترجمه نکرده است ودرنزد من نسخه‌هائی ازآن به‌زبان یونانی بودکه من از آنها به‌نسخی دیگرمشغول شدم سپس‌آن را به‌سریانی ترجمه‌کردم وخود مقاله‌ای دراعتذارجالینوس درآنچه‌که در مقاله هفتم از این‌کتاب‌گفته است بدان افزودم وحبیش آن را به‌عربی

برای محمدبن موسی ترجمه‌کرده است.

۴۷- کتابه فی‌الحرکات المعتاصة المجهولة

کتاب او «درحرکات دشوار ومجهول» این‌کتاب دریك مقاله است و غرض او درآن‌اینست‌که بیان‌کند امرحرکاتی راکه براو وبرکسانی‌که پیش ازاوبودند مجهول بوده وسپس اوآن را فهمیده است. این‌کتاب را ایوب ترجمه‌کرده است ولی من‌آن‌را درگذشته ترجمه نکرده بودم و نسخه کتاب نـزد من بود سپس من آن را به سریانی و پس از آن به‌عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کردم.

۴۸- کتابه فی آلة الشم

کتاب او «درابزار بویائی». این‌کتاب نیز دریك مقاله‌است ونسخهٔ یونانی‌آن نزد من بود جزاینکه من وقت ترجمهٔ آن را نداشتم و سپس اسحق‌بن حنین آن را به عربی ترجمه‌کرد.

۴۹- کتابه فی منافع الاعضاء

کتاب او «درسود اندامها». این‌کتاب را درهفده مقاله قرار داده است.

درمقالهٔ اول ودوم حکمت باری تعالی را دراستواری آفرینش دست ودرمقالهٔ سوم حکمت او را دراستواری آفرینش پا بیان‌کرده است در مقالهٔ چهارم و پنجم حکمت اورا در ابزارهای غذا ودر مقالهٔ ششم وهفتم امر ابزارهای دم‌زدن و در مقالهٔ هشتم ونهم آنچه‌که مربوط به‌سراست ودرمقالهٔ دهم آنچه‌که مربوط به‌دو چشم ودر مقالهٔ یازدهم سایرچیزهائی‌که در روی قراردارد ودر مقالهٔ دوازدهم نواحی سینه ودو شانه‌گزارش شده است. سپس در دومقاله پس ازآن‌حکمت اندامهای تولید و درمقالهٔ پانزدهم احتجاجی مناسب برای‌آنچه‌که درآن مقاله وآنچه‌که پس ازآن است آورده است ودرمقاله شانزدهم امر ابزارهائی‌که درهمه بدن مشترك است یعنی رگهای زننده و غیر زننده و اعصاب را بیان‌کرده است. سپس در مقالهٔ هفدهم حال جمیع اعضا و اندازه‌های آنها را توصیف‌کرده وهمه منافع آن‌کتاب را را بیان داشته است.

این‌کتاب را سرجس به‌سریانی ترجمه‌ای نارساکرده بود ومن آن را به‌سریانی

برای سلمویه ترجمه کردم وحبیش آن‌را به‌عربی برای محمد ترجمه کرد ومن مقالات‌را تصفح وساقطهارا اصلاح کردم وبراصلاح باقی آن هستم [حنین بعد ازاین قول مقاله هفدهم ازاین‌کتاب را به‌عربی ترجمه کرده است].

سپس بدنبال این کتابها کتابهائی که خواندن آن پیش از خواندن کتاب حیلة البرء لازم است می‌آید و من برخی از این کتابها را یادکردم از جمله آنها : کتاب ارکان‌وکتاب‌مزاج وکتاب‌علل واعراض‌وکتاب‌تعرف‌علل‌اعضای‌باطنه وکتاب‌اصناف الحمیات وکتاب صناعت. و ازکتابهائی که در شناسائی پیشین است کتاب بحران و کتاب بزرگ و کوچك او در نبض است و من اکنون به‌وصف آنچه‌که ازاین‌کتابها بازمانده‌است می‌پردازم.

۵۰- کتابه فی افضل هیأت البدن

کتاب او «دربرترین هیأت‌تن». این‌کتاب دریك مقاله است‌که بدنبال دومقالهٔ اول ازکتاب مزاج می‌آید و غرض او در آن از عنوان آن آشکار می‌گردد. من این کتاب را به‌سریانی برای فرزندم و نیز آن را به‌عربی برای ابوالحسین علی‌بن یحیی ترجمه کردم.

۵۱- کتابه فی خصب البدن

کتاب او «درخصب بدن». این‌کتاب دریك مقاله‌کوچك است وغرض‌او درآن ازعنوان‌آن‌آشکار می‌گردد. من این‌کتاب‌را با مقاله‌ای‌که پیش ازآن است به‌سریانی ترجمه‌کردم و علی‌بن یحیی ازمن خواسته بودکه آن را به‌عربی ترجمه‌کنم ولی من خودرا آماده برای‌آن نمی‌دیدم وحبیش آن‌را برای ابوالحسن احمدبن‌موسی به‌عربی ترجمه‌کرد.

۵۲- کتابه فی‌سوءالمزاج المختلف

کتاب او «دربدیهای مختلف مزاج». این‌کتاب دریك‌مقاله‌است وغرض او در آن از عنوان آن آشکار می‌گردد. او در این کتاب بیان کرده است که کدام یك از بدیهای مزاج درهمهٔ بدن یکسان است وحال آن چه‌گونه است وکدام یك ازآن‌ها در

اعضای بدن مختلف است. این‌کتاب را ایوب ترجمه کرد و نسخهٔ آن به یونانی نزد من بود وهنوز وقت خواندن آن را نکرده بودم سپس آن را به‌عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کردم.

۵۳- کتابه فی‌الادویة المفردة

کتاب او «در داروهای ساده». این‌کتاب را جالینوس دریازده مقاله قرارداده است و چنانکه یادکردم بدنبال مقالهٔ سوم از کتاب مزاج می‌آید. در دو مقالهٔ اول خطای کسانی که راههای نادرست را در حکم برنیروهای داروها پیموده‌اند آشکار ساخته است. سپس درمقالهٔ سوم اصلی درست را برای تمامی شناخت حکم نیرو های اول داروها پایه نهاده است سپس در مقالهٔ چهارم امر نیروهای دوم راکه مزه‌ها و بوی‌ها باشد بیان‌کرده و آنچه را که از اینها برنیروهای نخستین داروها استدلال می‌شود خبرداده است و در مقالهٔ پنجم به‌توصیف نیروهای سوم از داروهاکه عبارت ازاثرآنها دربدن از قبیل‌گرم‌کردن وسردکردن‌وخشك ساختن وترساختن‌باشد پرداخته است و سپس در سه مقاله‌ای که پس از این می‌آید نیروی یك یك از داروها را که اجزای‌گیاهان است‌وصف‌کرده وبعد درمقالهٔ نهم نیروهائی‌که اجزای زمین است یعنی انواع خاك‌ها و گل‌ها و سنگ‌ها و معدن‌ها را بیان‌کرده وسپس در مقاله دهم نیروی داروهائی‌که در بدن جانوران و در مقاله یازدهم نیروی داروهائی را که در دریا و آب شور بوجود می‌آید توصیف‌کرده‌است.

یوسف خوری جزء اول را که پنج مقاله است ترجمه‌ای نادرست و نارسا به سریانی‌کرده بود سپس ایوب آن را ترجمه‌ای بهتر از ترجمهٔ یوسف‌کرد ولی چنانکه باید آن را متخلص نگردانید وبعد من آن را برای سلمویه ترجمه و در تخلص آن مبالغه ورزیدم و جزء دوم از این‌کتاب را سرجس ترجمه‌کرده بود ویوحنابن ماسویه ازمن خواست‌که جزء ثانی ازاین‌کتاب را مقابله و اصلاح‌کنم من آن را انجام دادم هرچندکه بهترآن بود که آن را ترجمه می‌کردم وحبیش این‌کتاب را برای احمدبن موسی به‌عربی ترجمه‌کرد [حنین پس از این گفتارکتاب را به‌سریانی تلخیص و پنج مقالهٔ اول را برای علی‌بن یحیی ترجمه‌کرده است].

۵۴- کتابه فی‌دلائل علل‌العین

کتاب او «در نشانه‌های بیماریهای چشم». این‌کتاب در یك‌مقاله است‌که آن را در روزگار جوانی برای پسری‌کحال (= چشم‌پزشك) نوشته و در آن بیماریهائی که در هریك از طبقات چشم است خلاصه‌کرده ونشانه‌های آن را توصیف‌کرده است. سرجس این‌کتاب را به‌سریانی ترجمه‌کرده ونسخه یونانی آن نزد من بودولی فرصت ترجمهٔ آن را پیدا نکردم.

۵۵- کتابه فی‌اوقات الامراض

کتاب او «در اوقات بیماری‌ها». این‌کتاب نیزدریك مقاله‌است ودرآن اوقات چهارگانهٔ بیماری‌ها یعنی ابتدا وتزید ووقوف وانحطاطرا توصیف‌کرده‌است. ایوب این‌کتاب را ترجمه‌کرده ونسخهٔ یونانی آن نزد من بود ومجال ترجمهٔ آن را نیافتم سپس من آن را به‌سریانی ترجمه‌کردم و عیسی‌بن علی آن را به‌عربی ترجمه‌کرد.

۵۶- کتابه فی‌الامتلاء

کتاب او «درامتلا». این‌کتاب نیز در یك مقالـه است و در آن کثرت اخلاط و نشانه‌های هر یك از آنهارا توصیف مـی‌کند. من در همین نزدیکی آن را برای بختیشوع ترجمه‌کردم برطبق عادت خود در ترجمه‌که رساترین و بارورترین زبان و نـزدیك‌ترین آن را به یونانی - بدون تجاوز به حق سریانی - بکار می‌برم. سپس بختیشوع از من خواست‌که ترجمهٔ او را به‌زبانی آسان‌تر و هموارتـر و فراخ‌تر از زبان اول انجام ددم و من هم انجام دادم واصطفن این‌کتاب را به‌عربی ترجمه کرده و من آن‌را ندیده ام.

۵۷- کتابه فی‌الاورام

کتاب او «درآماس‌ها». این‌کتاب نیز در یك مقاله است و جالینوس آن‌را به «اصناف الغلظ الخارج عن الطبیعة» موسوم ساخته و در آن جمیع اصناف آماس و نشانه‌های آن‌را وصف کرده است.

من برای این‌کتاب مجملی براساس تقسیم آن با ده مقاله کـه مجمل آن را

بیرون آورده بودم ساختم و گمان می‌برم که ایوب آن را ترجمه کرده وابراهیم‌بن الصلت آن را به‌عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کرده است [پس از این ترجمهٔ حبیش از این‌کتاب بخط‌خود او یافت شده است].

۵۸- کتابه فی‌الاسباب البادئة التی تحدث من خارج البدن

کتاب او «در اسباب نخستین‌که ازخارج بدن پیدا می‌شود». این‌کتاب دریك مقاله است وجالینوس درآن اسبابی راکه عملاً در بدن اثرمی‌گذارد بیان‌کرده است وقول‌کسی راکه عمل‌آنهارا دفع‌کرده ردکرده‌است. ایوب این‌کتاب را ترجمه‌کرده و نسخهٔ یونانی آن نزد من بود ولی من مجال ترجمهٔ آن را پیدا نکردم.

۵۹- کتابه فی‌الاسباب المتصلة بالمرض

کتاب او «در اسباب پیوسته به‌بیماری». و آن در یك مقاله است‌که در آن اسباب پیوسته به‌بیماری‌که اثردربیماری‌می‌گذارد بیان‌کرده است وداستان این‌کتاب همچون داستان‌کتاب پیشین است.

۶۰- کتابه فی‌الرعشة والنافض والاختلاج والتشنج

کتاب او «در رعشه وتب‌لرزه و اختلاج و تشنج». داستان این‌کتاب همچون داستان‌کتاب پیشین است. من حدود نیمی از این‌کتاب را ترجمه‌کرده بودم سپس‌آن را به‌سریانی بپایان رساندم وحبیش آن را به‌عربی ترجمه‌کرد.

۶۱- کتاب فی‌اجزاء الطب

کتاب او «در اجزای علم پزشکی». این‌کتاب نیز در یك‌مقاله است‌که پزشکی در آن به‌روشهای گوناگون تقسیم شده است.

من این‌کتاب را به‌سریانی برای مردی علی نام‌که معروف به‌فیوم بود ترجمه کردم [حنین دوماه پیش از مرگش بیش از نیمی از این‌کتاب را ترجمه‌کرد و اسحق پسرش ترجمهٔ آن را به‌عربی بپایان رسانید].

۶۲- کتابه فی‌المنی

کتاب او «در منی». این‌کتاب در دومقاله است وغرض او در آن اینست که بیان‌کندکه چیزی‌که همهٔ اعضای تن ازآن بوجود می‌آید خون نیست چنانکه ارسطو گمان برده است بلکه تولد همهٔ اعضای اصلی‌که اعضای سفید هستند ازمنی است و آنچه‌که ازخون بوجود می‌آید همانا فقط‌گوشت‌سرخ است. من این‌کتاب‌را به‌سریانی برای سلمویه وبه‌عربی برای احمدبن موسی ترجمه‌کردم.

۶۳- کتابه فی‌تولد الجنین‌المولود لسبعة اشهر

کتاب‌او «درتولد جنین هفت ماهه». این‌کتاب دریك مقاله است. نسخه‌ای از آن نزد من بود ولی خواندن آن چنانکه باید برای من میسر نگردید تا چه رسد به ترجمهٔ‌آن با وجودآنکه‌کتابی نیکو و تازه وپرسود است سپس‌آن‌را به‌سریانی وعربی ترجمه‌کردم.

۶۴- کتابه فی‌المرة السوداء

کتاب‌او «درمره سودا». این‌کتاب نیز دریك‌مقاله است‌که در‌آن اقسام سوداو سبب آن را وصف مـی‌کند. ایوب در همین نزدیکی آن‌را برای بختیشوع‌بن جبریل ترجمه‌کرده بود سپس اصطفن آن را برای محمدبن موسی به‌عربی ترجمه کرد و بعد من آن را ترجمه‌کردم [این نیز ازکتابهائی است که او تلخیص و عیسی ترجمه‌کرده است].

۶۵- کتابه فی‌ادوار الحمیات وتراکیبها

کتاب او «در دوره‌ها وترکیب‌های تب‌ها». این‌کتاب نیز دریك مقاله است‌که درآن باگروهی‌که در امر دوره‌ها و تـرکیب‌های تب‌ها اشتباه افتاده‌انـد به مناقضت پرداخته است. نسخه‌ای از آن به یونانی نزد من بود ولی ترجمهٔ آن به‌سریانـی برای من ممکن نگردید وسپس آن‌را ترجمه‌کردم وعنوان این‌کتاب نزد جالینوس «مناقضة من تکلم فی‌الرسوم» است مقالهٔ دیگری در این باب به‌جالینوس نسبت داده شده که از او نیست.

اما ازکتابهای او که معروف به «فی‌سابق العلم» هستند غیر از: کتاب بحران وکتاب ایام بحران وکتابهای کوچك وبزرگ در نبض که این دوی اخیر پیش از این یاد گردید کتابهائی‌است که اکنون بیاد آنها می‌پردازم:

۶۶- جملة کتابه الکبیر فی‌النبض

«مجمل کتاب بزرگ او در نبض». جالینوس یادکرده که‌کتاب بزرگ خودرا در نبض در یك مقاله خلاصه‌کرده است. ولی من مقاله‌ای به یونانی دیدم که بدان گونه بود ونمی‌پذیرم که‌جالینوس آن مقاله‌را نوشته زیرا احاطه برهمه‌آنچه‌که‌دربارهٔ نبض‌مورد نیاز است ندارد گذشته از اینکه مقالهٔ خوبی هم نیست. شاید جالینوس وعده داده‌که آن مقاله را بنویسد ولی آمادگی آن را نیافته وچون برخی ازجاعلان دیده‌اند ده او وعده‌کرده و وفای به وعد خود ننموده آن مقاله را نوشته ونام آن را درفهرست آورده‌اند تا وعده او راست آمده باشد وممکن است‌که جالینوس مقاله‌ای در این باره نوشته باشدکه از میان رفته ـ چنانکه بسیاری از کتابهـای او ازمیان رفته است ـ و این مقاله ساخته شده و بجای آن نهاده شده و سرجس آن را به زبان یونانی ترجمه کرده است.

۶۷- کتابه فی‌النبض یناقض ارخیجانس

کتاب او «درنبض که درآن به‌مناقضت ارخیجانس پرداخته است». جالینوس می‌گویدکه این‌کتاب را درهشت مقاله قرار داده وتا این زمان این‌کتاب ترجمه نشده و نسخه‌ای از آن را به‌یونانی ندیده‌ام ولی گروهی‌که من به‌خبر آنان وثوق دارم به من خبرداده‌اند که آن‌را در حلب دیده‌اند و من درطلب آن برآمدم ولی بدان دست نیافتم. و غرض او در این‌کتاب چنانکه یادکرده این است که گفتار ارخیجانس را درکتاب نبض او شرح دهد و درآن حق را از باطل باز نماید و نسخهٔ آن به‌محمدبن موسی رسیده است.

۶۸- کتابه فی‌رداءة التنفس

کتاب او «دربدی‌تنفس». این‌کتاب‌را درسه مقاله‌نهاده وغرض‌او درآن‌اینست

که اقسام تنفس بد وسبب‌های آن وآنچه راکه برآن دلالت می‌کند توصیف نماید و او درمقالهٔ اول اقسام تنفس وسبب‌های آن‌را یاد می‌کند، ودرمقالهٔدوم اقسام تنفس بد وآنچه راکه هرقسمتی ازآن دلیل برآن است بیان می‌نماید. و درمقالهٔ سوم شواهدی از سخن بقراط بردرستی گفتارش می‌آورد. ایوب آن را به‌سریانی ترجمه‌کرده بود و ومن آن را با یونانی آن مقابله واصلاح نمودم برای فرزندم وبرای ابوجعفرمحمدبن موسی به‌عربی ترجمه‌کردم.

۶۹ـ کتابه فی‌نوادر تقدمة المعرفة

کتاب او «درنوادرشناسائی پیشین». این‌کتاب دریك مقاله‌است‌که درآن‌ترغیب برشناسائی پیشین می‌کند وحیله‌های لطیفی‌راکه مودی به‌آنست می‌آموزد و چیزهای شگفتی‌که پیش آمـده و او از بیماری بیماران آگاه گشته و از آن در شگفت شده توصیف می‌نماید. ایوب‌آن‌را به‌سریانی ترجمه‌کرد و نسخهٔ آن به‌زبان یونانی نزدمن بود و برای ترجمهٔ آن فرصت نمی‌یافتم سپس آن را به‌سریانی ترجمه‌کردم وعیسی‌بن یحیی آن را برای ابوالحسن تـرجمه‌کردکه من از آن راضی بودم [و آن را با اصل مقابله‌کرده بود فقط کمی مانده بودکه آن‌را هم پس از او پسرش اسحق مقابله‌کرد].

و اما کتابهای او در درمان بیماریها ـ پس ازکتاب «حیلةالبرء» وکتاب او «الی‌اغلوقن»که پیش ازاین ازآنها یاد شد ـ کتابهائی است‌که اکنون یاد می‌کنم:

۷۰ـ کتابه الذی اختصرفیه کتابه فی‌حیلة البرء

«کتاب اوکه در آن‌کتاب چارهٔ بهبود خود را خلاصه‌کرده» این‌کتاب در دو مقاله است. ابراهیم‌بن الصلت آن را به‌سریانی ترجمه‌کرده است.

۷۱ـ کتابه فی‌الفصد

کتاب او «در رگ زن». این کتاب را در سه‌مقاله آورده در مقالـهٔ نخستین قصد مناقضت ارسسطراطس را نموده زیرا او از رگ زدن جلوگیری می‌کرده، و در مقالهٔ دوم یاران ارسسطراطس‌راکه در رم بودند درهمین معنی نقض کرده و درمقالهٔ سوم درمانهائیکه بوسیلهٔ رگ‌زدن صورت می‌گیرد توصیف‌نموده است. سرجس این

کتاب را به‌سریانی ترجمه‌کرده و اصطفن مقالۀ آخرآن را به‌عربی ترجمه‌کرده ونسخۀ آن نزد من بود وفرصت ترجمۀ آن را نیافتم سپس مقالۀ دوم آن را بـرای عیسی به سریانی ترجمه‌کردم وعیسی آن را به‌عربی ترجمه‌کرد.

۷۲- کتابه فی‌الذبول

کتاب او «درذبول». این‌کتاب در یك مقاله است وغرض او در آن اینست‌که طبیعت این بیماری و اقسام آن و تدبیر درست برای درمان آن را بیان‌کند و گمان می‌کنم‌که ایوب آن‌را ترجمه‌کرده ومن جوامع آن‌را برطریق تقاسیم با مقالاتی دیگر بیرون آوردم‌که عیسی آن را به‌عربی ترجمه‌کرد و اصطفن اصل کتاب را به عربـی ترجمه‌کرد و من مواضعی از آن راکه جعفر براشتباه آن آگاه گشته بود بدرخواست او اصلاح‌کردم ولی اصلاح آن را بپایان نرسانیدم سپس آن را به‌سریانی ترجمه‌کردم وعیسی آن را به‌عربی ترجمه‌کرد.

۷۳- کتابه فی‌صفات لصبی یصرع

کتاب او «درصفات کودك مصروع». این‌کتاب نیز در یك مقاله است ونسخۀ آن نـزد من بود و آمادگی ترجمۀ آن را پیدا نکردم و ابراهیم‌بن الصلت آن‌را بـه سریانی و عربی ترجمه کرد.

۷۴- کتابه فی‌قوی‌الاغذیة

کتاب او «در نیروی غذاها». این کتاب‌را در سه مقاله نهاده و در آن همه خوردنی‌ها ونوشیدنی‌هاکه اغتذا می‌شوند برشمرده ونیروی هریك ازآنها را توصیف کرده است. سرجس وسپس ایوب آن‌را ترجمه‌کردند ومن درزمان پیشین آن‌را برای سلمویه ازروی نسخۀ نادرستی ترجمه‌کردم وپس ازآن به نسخه‌برداری‌آن برای پسرم همت‌گماشتم ونسخه‌هائی چند ازآن به یونانی نزدمن فراهم‌گشته‌بود و من‌کتاب‌را با آنها مقابله واصلاح‌کردم وخلاصه آن‌را به‌سریانی بیرون آوردم ومقالاتی دیگرکـه پیشینیان در این فن‌گفته بودند بدان افزودم و در سه مقاله آن‌را گردآوری و برای اسحق‌بن ابراهیم طاهری به‌عربی ترجمه کردم سپس حبیش کتاب «اغذیه»را بتمامه

برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد

۷۵- کتابه فی‌تدبیر الملطف

کتاب او «در تدبیر ملطف». این‌کتاب در یك مقاله‌است و غرض او در آن با عنوان‌آن‌کتاب موافق‌است ومن آن‌را برای یوحنابن ماسویه به‌سریانی وبرای اسحق بن سلیمان به‌عربی ترجمه‌کردم [این‌کتاب نیز ازکتابهائی است‌که او خلاصه وعیسی بن یحیی ترجمه‌کرده است]

۷۶- کتابه فی‌الکیموس

کتاب‌او«درکیموس». این‌کتاب نیزدریك‌مقاله است‌که درآن غذاهارا توصیف می‌کند وبیان می‌داردکه کدام یك کیموسی پسندیده و کدام‌کیموسی ناپسند بوجود می‌آورند. سرجس‌آن‌را ترجمه کرده بود سپس من‌آن را باکتاب «اطعمه» ترجمه و با همان تصحیح‌کردم وثابت‌بن قره آن‌را به‌عربی وحبیش برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کرد وشملی نیز آن‌را ترجمه‌کرده است.

۷۷- کتابه فی‌افکار ارسسطراطس فی مداواة الامراض

کتاب او «در اندیشه‌های ارسسطراس در درمان بیماری‌ها». این‌کتـاب را در هشت مقاله نهاده ودرآن روش‌هائی راکه اسسطراطس در درمان بیماری‌ها بکار برده خبر داده ودرست ونادرست آنها را بیان‌کرده است. این‌کتاب‌را تاکنون‌کسی ترجمه نکرده ونسخهٔ یونانی آن درمیان‌کتابهای من است واسحق آن‌را برای بختیشوع به سریانی ترجمه‌کرده است.

۷۸- کتابه فی‌تدبیر الامراض الحادة علی رای بقراط

کتاب او «در چارهٔ بیماریهای سخت بنابر رای بقراط». این‌کتاب دریك مقاله است وغرض او درآن ازعنوان آن شناخته می‌شود ومن آن را چندی پیش به‌سریانی برای بختیشوع وپس ازآن به‌عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کردم.

۷۹- کتابه فی‌ترکیب الادویه

کتاب‌او «درترکیب داروها». این‌کتاب‌را درهفده‌مقاله قرارداده. درهفت‌مقاله ازآن‌اجناس داروهای مرکب‌را باجمال یادکرده وجنس هریك‌ازآنهارا برشمرده مثلاً جنس‌داروهائی‌که‌درزخم‌هاگوشت‌می‌رویاندوجنس داروهائی‌که زخم‌هارا دمل می‌کند وجنس‌داروهائی‌که به‌تحلیل می‌برد وبرهمین قیاس دیگر اجناس داروها را هریك جدا جدا یادکرده است. وغرض او دراین‌کتاب‌آن‌است‌که روش ترکیب داروها را به طور نمونه توصیف کند و از همین جهت عنوان این هفت مقاله را «در ترکیب داروها بر پایه‌نمونه‌ها واجناس» قرارداده. وده‌مقاله دیگرراچنین عنوان‌داده «درترکیب داروها برحسب جاهای دردناك» و مقصود او اینست‌که در این ده مقاله‌که ترکیب داروها را توصیف می‌کند نمی‌خواهد آگاهی دهدکه هربك ازاقسام داروها عمل خاصی را درهر یك ازبیماریها انجام می‌دهد بلکه عمل آنهارا برحسب محل‌های مختلف یعنی عضو-هائی‌که درآنها بیماری وجود دارد معین می‌سازد واز سر آغاز می‌کند وسپس می‌رسد به اعضای دیگر تا به پائین‌ترین عضو پایان می‌دهد. سرجس این‌کتاب‌را ترجمه‌کرده بود ومن درزمان خلافت امیرمومنان متوکل آن‌را برای یحیی بن‌ماسویه ترجمه‌کردم وحبیش ازروی ترجمه‌من برای محمدبن موسی به‌عربی ترجمه‌کرد.

۸۰- کتابه فی‌الادویةالتی‌یسهل وجودها

کتاب او «در داروهائی‌که‌آسان یافت می‌شوند». این کتاب در دومقاله است. وغرض او درآن ازعنوان‌کتاب آشکار می‌گردد. من نسخه‌ای ازآن به یونانی اصلاً نیافتم و نشنیدم‌که آن نزدکسی باشد باآنکه من در جستجوی آن کوشش تمام بردم. سرجس آن‌را ترجمه‌کرده جزآنکه آنچه‌که در این زمان نزد سریانیان است فاسد و نادرست است. مقاله دیگری در این فن بدان افزوده‌گشته و به جالینوس نسبت داده شده درحالی که آن از جالینوس نیست بلکه از فلغریوس است من این مقاله را دیدم وآن را بامقالات دیگری ازفلغریوس برای بختیشوع به سریانی ترجمه‌کردم. مفسران کتب براین اکتفا نکردند بلکه هذیان‌های فراوان وصفات عجیب وغریب وداروهائی که‌جالینوس هرگز نه‌دیده ونه شنیده‌بود بدان افزودند. درجائی‌یافتم‌که اوریباسیوس گفته است‌که درزمان خود نسخه‌ای ازآن‌را نیافته است. یکی از دوستان من ازمن

خواست که نسخهٔ سریانی کتاب را بخوانم و تصحیح کنم برحسب آنچه بپندارم که عقیدهٔ جالینوس است ومن چنین کردم.

۸۱- کتابه فی الادویة المقابلة للادواء

کتاب او «درداروهائی که بادردها برابرند». این کتاب را دردومقاله نهاده درمقاله نخستین ازآن امر تریاك و در مقاله دوم سایر معجون‌ها را توصیف کرده است. تااین زمان این کتاب ترجمه نشده بود ونسخه یونانی آن درمیان کتابهای من موجود است وسپس یوحنابن بختشیوع آن‌را به سریانی ترجمه کرد و درآن از من یاری گرفت و عیسی‌بن یحیی آن‌را ازروی ترجمه من برای احمدبن موسی به‌عربی ترجمه کرد.

۸۲- کتابه فی التریاق الی بمفولیانس

کتاب او «درتریاك‌خطاب به بمفولیانس». این کتاب مقاله‌ای کوتاه است ومن آن‌را به‌سریانی دیدم وگمان می‌برم که در روزگار جوانی آن‌را ترجمه کردم همین‌قدر می‌دانم که آن‌را نادرست یافتم ونمی‌دانم وراقان آن‌را فاسد ساخته‌اند یاکسی خواسته آن‌را اصلاح کند وافساد کرده‌است. نسخهٔ یونانی آن درمیان کتابهای من است وعیسی آن‌را به‌عربی برای ابوموسی‌بن عیسی کاتب ترجمه کرده است.

۸۳- کتابه فی التریاق الی فیسن

کتاب او «در تریاك خطاب به‌فیسن» این کتاب نیزدریك مقاله است وایوب آن را به‌سریانی ترجمه کرده وگمان می‌برم که یحیی‌بن بطریق آن‌را به‌عربی ترجمه کرده است ونسخه آن درمیان کتابهای من موجود است.

۸۴- کتابه فی الحیلة لحفظ الصحة

کتاب او «درچاره بهداشت». این کتاب‌را درشش مقاله نوشته وغرض اودرآن اینست که تعلیم دهدکه چه‌گونه‌تندرستی تندرستان نگهداری‌می‌شودچه‌آنانکه درنهایت کمال تندرستی هستند وچه آنانکه تندرستی‌شان از نهایت کمال کمتر است و نیز چه

آنانکه به‌سیرت آزادگان هستند وچه آنانکه بسیرت بردگان‌اند. ثیوفیل رهاوی این کتاب را ترجمه‌ای بد ونادرست به‌سریانی کرده بود سپس من برای بختشوع‌بن جبریل ترجمه‌کردم ودرهنگامی‌که ترجمه می‌کردم جزیك نسخه برای من آماده نگردید سپس نسخه‌ای یونانی ازآن یافتم وباآن مقابله وتصحیح‌کردم وپس ازآن حبیش آن را به‌عربی برای محمدبن موسی وسپس اسحق برای علی‌بن یحیی ترجمه‌کرد.

۸۵- کتابه المسمی ثراسوبولس

کتاب اوکه به «ثراسوبولس» نامیده شده. این‌کتاب دریك مقاله است وغرض اودرآن این است‌که بررسی‌کند دراینکه آیا نگهداری تندرستی تندرستان در وظیفه علم طب است ویا اینکه اصحاب ریاضت (= ورزش) بایدبدان بپردازند واین همان مقاله‌ای است‌که در آغازکتاب چارهٔ تندرستان (= تدبیرالاصحاء) بدان اشاره‌کرده آن‌جا که‌گفته است علمی که عهده‌دار امور بدنهاست یکی است چنانکه در غیر این کتاب آن‌را آشکار ساخته‌ام. من این مقاله را به‌سریانی ترجمه‌کردم و حبیش آن‌را به‌عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کرد.

۸۶- کتابه فی الریاضیة بالکرة الصغیرة

کتاب او «در ورزش باگوی‌کوچك». این‌کتاب‌دریك مقاله‌کوتاه است‌که در آن ورزش با چوگان و گوی کوچك را می‌ستاید و آن‌را بر همه انواع ورزش مقدم می‌دارد. من این‌کتاب‌را باکتاب پیشین به‌سریانی ترجمه‌کردم وحبیش آن‌را به‌عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کرد و او این‌کتاب را بااسحق مقابله و اصلاح کرده است.

کتابهای اودر تفسیرکتابهای بقراط:

۸۷- تفسیره لکتاب عهد بقراط

«گزارش او از پیمان نامهٔ بقراط ». این‌کتاب در یك مقاله است من آن‌را به سریانی ترجمه‌کردم وشرحی درباره مواضع دشوار آن بدان افزودم. حبیش آن‌را به عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کرد وعیسی‌بن یحیی نیزآن‌را ترجمه‌کرده

است.

۸۸- تفسیره لکتاب الفصول

«گزارش او ازکتاب الفصول» این‌کتاب را درهفت مقاله نهاده. ایوب آن‌را ترجمه نادرستی کرده بود و جبریل‌بن بختیشوع خواست آن‌را اصلاح کند بر فساد آن افزود پس من آن‌را با یونانی آن مقابله واصلاح کردم اصلاحی که به‌ترجمه مانندگی داشت ومتن سخن بقراطرا جداگانه بدان افزودم. احمدبن محمد معروف به‌ابن‌المدبر ازمن ترجمه آن‌راخواست من یك‌مقاله از آن‌را به‌عربی ترجمه‌کردم سپس ازمن خواست که‌آغاز به‌ترجمه مقاله دیگر نکنم تاآنکه مقاله‌ای‌راکه ترجمه‌کرده‌بودم بخواند واو را شغلی پیش‌آمد وترجمه‌کتاب منقطع گردید وچون محمدبن موسی آن مقاله را دید ازمن خواست که‌کتاب را به پایان رسانم و من آن‌را ازپابان ترجمه‌کردم.

۸۹- تفسیره لکتاب الکسر

«گزارش او ازکتاب الکسر». این‌کتاب‌را در سه مقاله قرارداده. من به نسخه یونانی‌آن دست یافتم ولی آمادگی ترجمه آن‌را نیافتم سپس آن‌را به‌سریانی ترجمه کردم ونیز باآن متن سخن بقراط را نیز ترجمه‌کردم.

۹۰- تفسیره لکتاب ردالخلع

«گزارش اوازکتاب ردالخلع». این‌کتاب را در چهارمقاله‌آورده وداستان این کتاب همچون داستان‌کتاب پیشین است.

۹۱- تفسیره لکتاب تقدمةالمعرفة

«گزارش اوازکتاب تقدمةالمعرفة». این‌کتاب‌را درسه‌مقاله قرارداده. سرجس این‌کتاب را به‌سریانی ترجمه‌کرده بود سپس من آن‌را برای سلمویه به‌سریانی ترجمه کردم‌ومتن‌کلام بقراطرا برای‌ابراهیم‌بن‌محمدبن موسی به‌عربی ترجمه‌کردم وگزارش را عیسی‌بن یحیی به‌عربی ترجمه‌کرد.

۹۲- تفسیره‌لکتاب تدبیرالامراض‌الحادة

«گزارش اوازکتاب‌چارهٔ بیماریهای‌سخت». این‌کتاب را درپنج مقاله قرارداده ونسخه آن درمیان‌کتابهای من است ولی برای ترجمه آن آمادگی نیافته‌ام و آگاه گشته‌ام‌که ایوب آن‌را ترجمه‌کرده است. ومن این‌کتاب را بامتن سخن بقراط ترجمه ومعانی‌آن‌را به صورت پرسش وپاسخ مختصرکردم سپس عیسی‌بن یحیی سه مقاله از این‌کتاب را به‌عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کرد واین سه مقاله‌گزارش بخش درست ازاین‌کتاب است ودو مقاله دیگرگزارش مشکوك ازآن است [و عیسی نیز سه مقاله اول را ترجمه‌کرده است]

۹۳- تفسیره‌لکتاب‌القروح

«گزارش اوازکتاب زخم‌ها»این‌کتاب‌را دریك مقاله‌نهاده وتا این‌زمان ترجمه نشده بود و نسخهٔ‌آن در میان کتابهای من بود سپس من‌آن‌را به سریانی با متن‌کلام بقراط برای عیسی‌بن یحیی ترجمه‌کردم.

۹۴- تفسیره لکتاب جراحات‌الرأس

«گزارش‌اوِ ازکتاب زخم‌های‌سر». این‌کتاب دریك مقاله‌است. وگمان می‌برم که‌ایوب‌آن‌را ترجمه‌کرده است. ونسخه آن در میان‌کتابهای من است و من‌آن‌را به سریانی ترجمه‌کردم ونسخه‌ای ازمتن سخن بقراط نیافتم وپس‌از آن جوامع آن‌کتاب را مختصر ساختم.

۹۵- تفسیره‌لکتاب‌ابیدیمیا

«گزارش اوازکتاب اپیدمی (*Epidemy* =)». مقاله‌اول ازاین‌کتاب را در سه مقاله‌گزارش‌کرده است. ایوب آن‌را به‌سریانی ترجمه‌کرد ومن‌آن‌را به‌عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کردم. ومقاله دوم را نیز در سه مقاله‌گزارش‌کرده‌که ایوب آن را به‌سریانی ترجمه‌کرده ومن آن را به‌عربی ترجمه‌کرده‌ام. و مقاله سوم را در شش مقاله‌گزارش‌کرده است نسخه یونانی این کتاب بدست من افتاد ولی مقاله پنجم از گزارش ازآن ساقط شده بود وپرغلط وازهم‌گسیخته و نامنظم بود و من آن‌را مرتب

گردانیدم و به یونانی نوشتم و سپس آن را به سریانی و عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کردم و مقدارکمی از آن بازمانده بودکه واقعه‌ای برای کتابهای من رخ داد و پایان رسانیدن آن‌را به تعویق انداخت. مقالهٔ ششم را در هشت مقاله‌گزارش‌کرده وایوب آن‌را به‌سریانی ترجمه‌کرده ونسخه این مقاله ازکتاب اپیدمی همه آن درمیان کتابهای من موجود است وجالینوس ازکتاب اپیدمی فقط این چهار مقاله را ترجمه کرده ولی سه مقالهٔ ناقص یعنی چهارم وپنجم وهفتم راگزارش نکرده زیراگفته است که آنها ساختگی است وبه بقراط نسبت داده شده وسازنده آن استوار در علم نبوده است. و من به ترجمه‌گزارش مقاله دوم از اپیدمی جالینوس خود ترجمهٔ متن سخن بقراط‌را به سریانی وعربی هریك‌جداگانه افزودم سپس هشت مقاله‌ای راکه جالینوس درآن مقاله ششم ازکتاب اپیدمی راگزارش‌کرده به‌عربی ترجمه‌کردم وقتی ازگزارش جالینوس ازچهار مقاله از کتاب بقراط‌که معروف به اپیدمی است یعنی مقاله اول ودوم وسوم وششم نوزده مقاله فراهم‌گشت مطالب آن‌را به صورت پرسش و پاسخ به‌سریانی مختصرگردانیدم وعیسی‌بن یحیی آن‌را به‌عربی ترجمه‌کرد.

۹۶ـ تفسیره‌لکتاب‌الاخلاط

«گزارش او از کتاب اخلاط». جالینوس‌گفته است‌که‌آن‌را در سه مقاله قرار داده ومن نسخه یونانی این‌کتاب را در زمان پیشین ندیده بودم سپس آن‌را یافتم و به‌سریانی بامتن سخن بقراط ترجمه‌کردم وعیسی‌بن یحیی آن‌را به‌عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی‌ترجمه‌کرد.

۹۷ـ تفسیره‌لکتاب‌تقدمةالانذار

«گزارش او ازکتاب تقدمةالانذار» تااین زمان نسخه‌ای ازآن را نیافته‌ام.

۹۸ـ تفسیره‌لکتاب قطیطریون

«گزارش اوازکتاب قطیطریون». این‌کتاب را جالینوس در سه مقاله گزارش کرده است. نسخه‌ای یونانی ازاین‌کتاب بدستم رسید و فرصت خواندن آن برای من پیدا نشد چه‌رسد به ترجمه‌آن وکسی‌را نمی‌شناسم که‌آن‌را ترجمه‌کرده باشد. ونسخه

یونانی آن در میان کتابهای من بود سپس آن را به‌سریانی ترجمه کردم و برای آن جوامعی ساختم.

سپس حبیش آن‌را برای محمدبن موسی به‌عربی ترجمه‌کرد.

۹۹ـ تفسیره لکتاب‌الهواء والماء والمساکن

«گزارش اوازکتاب هوا وآب ومساکن». این‌کتاب را نیزدرسه مقاله قرارداده ومن آن‌را برای سلمویه به‌سریانی ترجمه‌کردم وترجمه متن سخن بقراط را با شرحی کوتاه بدان افزودم ولی آن‌را به پایان نرساندم ومتن بقراط را نیزبه‌عربی برای محمد بن موسی ترجمه کردم و حبیش گزارش جالینوس را به عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد.

۱۰۰ـ تفسیره لکتاب‌الغذاء

«گزارش اوازکتاب غذا». این‌کتاب را درچهارمقاله قرارداده و من آن را به سریانی برای سلمویه ترجمه‌کردم و ترجمه متن سخن بقراط را با شرحی‌کوتاه بدان افزودم.

۱۰۱ـ تفسیره لکتاب طبیعة‌الجنین

«گزارش او ازکتاب طبیعت جنین». برای این‌کتاب‌گزارشی ازگفتهٔ جالینوس نیافتم‌وجالینوس نیزخود درفهرستش‌ازاین‌کتاب یادنکرده‌جزاینکه‌آن‌را دیدم‌که‌درسه جزء تقسیم‌کرده درکتابی‌که‌آن‌را «درعلم بقراط درتشریح» ساخته است ویادکرده‌که جزء اول وسوم ازاین‌کتاب منسوب به بقراط است واز بقراط نیست وفقط جزء دوم آن بدرستی از اوست و این جزء را جاسیوس اسکندرانی گزارش‌کرده است و ما دو گزارش از هر سه جزء یافتیم یکی از آن دو سریانی و بنام جالینوس است و آن را سرجس ترجمه‌کرده بود وهنگامی‌که ما بررسی ازآن‌کردیم دانستیم‌که ازبالبس است و دیگری یونانی است و وقتی تفحص در آن کردیم آن‌را از سورانوس‌که از پیروان موثوذیقو بوده است یافتیم. [حنین متن این کتاب را ـ جز کمی ازآن‌را ـ در زمان خلافت معتز به‌عربی ترجمه‌کرده است].

۱۰۲ـ تفسیره لکتاب طبیعة الانسان

«گزارش او از کتاب طبیعة الانسان». این کتاب را در سه مقاله قرارداده در آنچه که حفظ شده است. ونسخه یونانی آن در میان کتابهای من بود و فرصت ترجمه آن برای من پیدا نشد وگمان نمی‌برم که دیگری هم آن‌را ترجمه کرده باشد سپس من آن را کامل گردانیدم و به سریانی ترجمه کردم [حنین مقاله... ازگزارش جالینوس براین کتاب را مختصر ساخته و به‌عربی ترجمه کرده است وعیسی بن یحیی گزارش جالینوس براین کتاب را از پایانش ترجمه کرده است].

جالینوس مقاله های دیگری نوشته که در برخی ازآنها متن سخن بقراط را یاد کرده ودر برخی دیگر غرض بقراط را از متن سخن او بیان کرده است و من از میان این‌ها تعدادکمی یافتم که اکنون آنها را یاد می‌کنم :

۱۰۳ـ کتابه فی ان الطبیب الفاضل فیلسوف

کتاب او «دراینکه پزشك فاضل فیلسوف است». این کتاب دریك مقاله است و ایوب آن‌را به‌سریانی ترجمه کرده سپس من آن را به‌سریانی برای فرزندم و به‌عربی برای اسحق بن سلیمان ترجمه کردم وپس ازآن عیسی بن یحیی آن را به عربی ترجمه کرد.

۱۰۴ـ کتابه فی کتب بقراط الصحیحة وغیر الصحیحة

کتاب او «درکتابهای صحیح و ناصحیح بقراط». این کتاب دریك مقاله است وکتابی نیکو وسودمند است. ونسخه آن درمیان کتابهای من بود و فرصت ترجمه آن‌را نیافتم وگمان نمی‌برم که دیگری آن‌را ترجمه کرده باشد سپس آن را به سریانی برای عیسی بن یحیی ترجمه کردم وبرای آن خلاصه‌ای ساختم. [اسحق بن یحیی آن را برای علی بن یحیی ترجمه کرده است].

۱۰۵ـ کتابه فی البحث عن صواب ماثلب به قواینطوس اصحاب بقراط الذین قالوا بالکیفیات الاربع

کتاب او «در بحث از صواب آنچه که یاران بقراط که قائل به کیفیات چهار

گانه بودند قواینطوس بدگفتند». نسخه یونانی‌آن درمیان‌کتابهای من بود وآمادگی خواندن‌آن‌را پیدا نکردم وبراستی نمی‌دانم‌که آیا آن ازجالینوس است یا نه وگمان نمی‌برم‌که ترجمه شده باشد.

۱۰۶ـ کتابه فی‌السبات علی رأی بقراط

کتاب او «درسبات بنابر رای بقراط». داستان این‌کتاب‌همچون داستان‌کتابی است‌که پیش ازاین یادکردم

۱۰۷ـ کتابه فی‌الفاظ بقراط

کتاب او «در الفاظ بقراط». این‌کتاب نیز دریك مقاله است وغرض او درآن اینست‌که‌الفاظ غریب‌بقراط‌را‌که‌درهمهٔ‌کتابهایش بکاربرده‌شده‌گزارش‌کند واین‌کتاب برای‌کسی‌که یونانی می‌خواند سودمند است واماکسی‌که غیرزبان یونانی‌را می‌خواند بدان نیازمند نیست واصلاً ممکن نیست‌که ترجمه شود. ونسخه آن در میان‌کتابهای من است.

و اما کتابهای دیگری‌که جالینوس در فهرست خود متذکرشده که درآنها به اندیشهٔ بقراط‌گرائیده هیچ یك را تا این زمان نیافتم و همچنین است کتابهائی راکه یاد آورشده‌که در آنها به روش ارسطو متمایل‌گردیده است جز آن‌کتابهائی‌که پیش ازاین ازآنها یاد شد.

واما ازکتابهائی‌که‌گفته است‌که‌درآنها به طریقه اسقلیبیادس‌میل نموده است فقط مقاله‌کوتاهی یافتم‌که آن‌را اکنون یاد می‌کنم:

۱۰۸ـ کتابه فی‌جوهرالنفس ماهوعلی رأی اسقلیبیاذس

کتاب‌او «درگوهرنفس بنابررای اسقلیبیادس». من این مقاله‌را به‌سریانی برای جبریل ترجمه‌کردم در وقتی‌که جوان بودم وبه درستی‌آن ترجمه اطمینان ندارم زیرا آن‌را از روی یك نسخه‌که آن هم نادرست بود ترجمه‌کردم.

واما ازکتابهائی‌که در آنها روش اصحاب تجارب را برگزیده سه‌مقاله یافتم که عبارتند از:

۱۰۹ـ کتابه فی‌التجربةالطبیة

کتاب او «در تجربهٔ پزشکی». این کتاب دریک‌مقاله است که درآن احتجاجات اصحاب تجارب و اصحاب قیاس را که بر یکدیگر آورده‌اند نقل می‌کند. و من آن را در همین نزدیکی‌ها به‌سریانی برای بختیشوع ترجمه‌کردم.

۱۱۰ـ کتابه فی‌الحث علی‌تعلم الطب

کتاب او «در ترغیب برآموختن پزشکی». این‌کتاب نیز در یك مقاله است و کتاب مینوذوطس‌را درآن استنساخ‌کرده. واین‌کتابی نیکو وسودمند وظریف است. من آن‌را به‌سریانی برای جبریل ترجمه‌کردم وحبیش آن‌را برای احمدبن موسی ترجمه کرد.

۱۱۱ـ کتابه فی‌جمل‌التجربة

کتاب او «درجمل تجربه». این‌کتاب نیز دریك مقاله است. ومن‌آن‌را استنساخ کردم ولی ترجمه نکردم.

و اما از کتابهائی‌که درآن روش اصحاب سومین فرقه ازپزشکی را انتخاب کرده فقط یك مقاله یافتم ووقتی بدقت مورد بررسی قرار دادم دانستم‌که آن مجهول است. ولی من برپایه آنچه‌که می‌دانستم‌آن‌را به‌سریانی برای بختیشوع ترجمه‌کردم.

وکتابهای دیگری ازاو یافتم‌که او درفهرست خود یاد نکرده ومن اکنون‌آنها را یاد می‌کنم:

۱۱۲ـ کتابه فی‌محنة افضل‌الاطباء

کتاب او «درآزمایش برترین پزشکان». این‌کتاب دریك مقاله است ومن آن‌را به‌سریانی برای بختیشوع وبه عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کردم.

۱۱۳ـ کتابه فیمایعتقده رأیا

کتاب او « در اعتقادات او ». این کتاب در یك مقاله است‌که درآن‌آنچه که دانسته‌شده وآنچه‌که‌دانسته نشده وصف‌می‌کند. واین‌کتاب‌را ایوب به‌سریانی‌ترجمه

کرده ومن آن‌را به سریانی برای فرزندم اسحق ترجمه‌کردم وثابت‌بن قره آن‌را بعربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد وعیسی‌بن یحیی آن را به عربی ترجمه‌کرد و اسحق آن‌را با اصل مقابله‌کرد ومن آن‌را برای عبدالله‌بن اسحق اصلاح‌کردم.

۱۱۴ـ کتابه فی‌الاسماء الطبیة

کتاب او «در نامهای پزشکی». ابن‌کتاب را در پنج مقاله قرارداده و غرض او درآن اینست‌که بیان‌کند نامهائی راکه پزشکان بکار برده‌اند چه معنی ازآن اراده کرده‌اند. من نسخه یونانی آن را استنساخ‌کردم ولی ترجمه نکردم ودیگری هم‌آن را ترجمه نکرده پس‌ازچندی سه مقاله ازآن را ترجمه‌کردم و حبیش مقاله اول از آن را به عربی ترجمه‌کرد.

اماکتابهائی‌که او دربرهان نوشته ومن بانها دسترسی‌پیداکرده‌ام عبارتند از:

۱۱۵ـ کتابه فی‌البرهان

کتاب او «دربرهان». این‌کتاب‌را در پانزده مقاله قرار داده و غرض او درآن اینست‌که بیان‌کند روش تبیین‌آنچه ضرورة مبین می‌شود چیست و هدف ارسطو در کتاب چهارم خود درمنطق همین بوده است. وتا کنون‌کسی ازاهل زمان ما نسخه‌ای کامل ازآن را به یونانی بدست نیاورده با وجود اینکه جبریل همت زیادی به جستن آن گماشته است ومن‌هم به‌جستن‌آن فراوان پرداختم وبرای یافتن‌آن شهرهای جزیره وشام و فلسطین ومصر راگشتم تا اینکه به اسکندریه رسیدم وچیزی از آن را نیافتم فقط دردمشق بودکه به حدود نیمی ازآن دسترسی یافتم‌که مقالاتی نامتوالی وناتمام بود وجبریل هم مقالاتی از آن یافت‌که همهٔ آنها عین مقالاتی‌که من یافته بودم نبود وایوب آنچه راکه او یافته بود برای او ترجمه کرد ولی من جانم آرام نمی‌یافت به ترجمه آن‌کتاب تاوقتی‌که خواندن آن‌را چنانکه بایدکامل نکنم زیرا نقصان واختلال در آن وجود داشت و من هم آرزومند و مشتاق به یافتن همه کتاب بودم. سپس من آنچه راکه یافته بودم به سریانی ترجمه‌کردم وآن عبارت بود از جزئی‌کوتاه ازمقاله دوم و بیشتر از مقاله سوم و حدود نیمی از مقانه چهارم ازآغاز آن ومقاله نهم بجز قسمتی از آغاز آن‌که ساقط شده بود. ومقالات دیگر تا آخرکتاب را یافتم بجز مقاله

پانزدهم زیرا پایان‌آن ناقص بود. [عیسی‌بن یحیی آنچه راکه اواز مقاله دوم تامقاله یازدهم یافته بود ترجمه کرد و اسحق‌بن حنین ازمقاله دوازدهم تا مقاله پانزدهم را به عربی ترجمه کرد].

کتابهای دیگر او در این فن بسیار است و فهرست او بر این موضوع گواه می‌باشد ولی بهیچ یك از آنها دست نیافتم بجز مقاله‌ای:

۱۱۶- فی‌القیاسات‌الوضعیة

«در قیاسهای وضعی». این‌مقاله‌را چنانکه سزاواراست نیازمودم وندانستم‌که چه در آن است.

وپاره‌ای ازکتاب او:

۱۱۷- فی‌قوام الصناعات

«درقوام صناعات».

و مقاله هائی‌که بزودی هنگام یادکردن کتابهائی‌که منسوب به فلسفه ارسطو است یاد می‌کنم وبدین جهت خود را مجبور نمی‌کنم‌که این کتابهارا ذکرکنم زیرا آنکس‌که بخواهدمی تواند آنهارا ازکتاب فهرست دریابد.

آنچه‌که ازکتابهای او دراخلاق یافتیم:

۱۱۸- کتابه‌کیف یتعرف‌الانسان ذنوبه وعیوبه

کتاب او «چه‌گونه آدمی به‌گناهان وعیبهایش آشنا می‌گردد». جالینوس خود یادکرده‌که این‌کتاب را در دو مقاله آورده ولی من فقط یك مقاله ازآن‌را یافتم وآن هم ناقص بود. و من قسمتی از آن‌را برای داود متطبب بسریانی در زمانی پیش ترجمه‌کردم و ترجمه آن بدون‌کامل‌گردانیدن آنچه راکه بیونانی یافته بودم بجهت عارضه‌ای‌که عارض شد منقطع‌گردید سپس بختیشوع اندکی پیش از من خواست‌که آن‌را تمام‌کنم من آن‌را به مردی رهاوی‌که او را توما می‌گفتند دادم او آنچه را که بازمانده بود ترجمه‌کرد ومن‌آن‌را صفحه بینی واصلاح‌کردم وبه آنچه‌که پیش‌ازاین ترجمه‌کرده بودم افزودم.

۱۱۹ـ کتابه فی‌الاخلاق

کتاب او «در اخلاق». این‌کتاب را در چهارمقاله قرار داده وغرض اودر آن اینست‌که اخلاق وسبب‌ها ودلیل‌ها ودرمان آن را توصیف‌کند. این‌کتاب را مردی از صابیان موسوم به منصوربن اثاناس به سریانی ترجمه کرده و می‌گویندکه ایوب رهاوی نیز آن را ترجمه‌کرده است. ترجمهٔ منصور را من دیدم و آن را نپسندیدم و اما آنچه راکه می‌گویند ایوب ترجمه‌کرده من ندیده‌ام ونمی‌دانم نیزکه چیزی ازآن ترجمه شده است یانه. اما من این کتاب را به سریانی ترجمه نکردم ولی به عربی ترجمه کردم و ترجمه را برای محمدبن موسی می‌ساختم سپس مصاحبت محمدبن عبدالملك مرا از ترجمهٔ‌کتاب باز داشت ومحمد از من خواست‌که آنچه راکه ترجمه کرده بودم بپایان رسانم وچنان‌کردم. وحبیش آن‌را ازروی ترجمه من برای یوحنابن ماسویه ترجمه کرده ومن بدان دست نیافته‌ام.

۱۲۰ـ کتابه فی‌صرف الاغتمام

کتاب او «در راندن اندوه». این‌کتاب در یك مقاله است و آن را برای مردی نوشته‌که ازاو پرسیده: «چه‌گونه است‌که هیچ‌گاه ترا اندوهناك ندیده‌ام» او سبب آن را توصیف کرده و بیان داشته‌که اندوه برای چه چیز لازم است وبرای چه‌چیز لازم نیست، ایوب این‌کتاب را به سریانی ترجمه‌کرده بود ومن آن را برای داود متطبب به سریانی ترجمه‌کردم وحبیش آن را به عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد.

۱۲۱ـ کتابه فی‌ان الاخیارقد ینتفعون باعدائهم

کتاب او «در اینکه نیك مردان‌گاهی ازدشمنانشان سود می‌جویند». این‌کتاب نیز دریك مقاله است ومن آن‌را برای داود به سریانی ترجمه‌کردم و حبیش آن را به عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد، وعیسی نیز آن‌را به عربی ترجمه‌کرده است.

اما ازکتابهائی‌که درآن روش فلسفهٔ افلاطون را دنبال‌کرده جز دوکتاب زیر چیزی نیافتم غیرازکتاب «الاراء»که پیش ازاین یادکردم.

۱۲۲ـ کتابه فیماذکره افلاطون فی کتابه‌المعروف بطیماوس من علم‌الطب.

کتاب او «در آنچه‌که افلاطون درکتاب خودکه معروف به طیماوس در علم پزشکی است یادکرده است». این کتاب را در چهار مقاله قرار داده من آن را یافتم ولی آغاز آن کمی ناقص بود وفرصت ترجمهٔ آن برایم پیدا نگردید پس از چندی آن را به‌سریانی ترجمه ونقصان آغازش راکامل کردم و مقالهٔ نخستین از آن را به‌عربی ترجمه‌کردم واسحق مقالات بازمانده را به‌عربی ترجمه‌کرد.

۱۲۳ـ کتابه فی‌ان قوی النفس تابعةلمزاج البدن

کتاب او «در اینکه نیروهای نفس تابع مزاج بدن است». این کتاب در یك مقاله است و غرض او در آن از عنوانش آشکار می‌گردد. ایوب آن را به سریانی ترجمه‌کرده بود سپس من آن را به‌سریانی برای سلمویه ترجمه‌کردم وحبیش ازروی ترجمهٔ من آن را برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد وشنیدم‌که محمد آن را با اصطفن یونانی مقابله وجاهائی ازآن را اصلاح‌کرده است.

و دراین فن کتابهای دیگری یافتم‌که چهارمقاله ازهشت مقالهٔجالینوس درآن بود ومشتمل بود بر :

۱۲۴ـ جوامع کتب افلاطون

«جوامع کتابهای افلاطون». درمقالهٔ اول از آن جوامع پنج کتاب ازکتابهای افلاطون است‌که عبارتند از: کتاب اقراطلس دراسماء وکتاب سوفسطیس در قسمت وکتاب بولیطیقوس درمدبر وکتاب برمنیدس درصور وکتاب اوثیذیمس. ودر مقالهٔ دوم جوامع‌چهار مقاله ازکتاب افلاطون درسیاست است. ودرمقالهٔ سوم جوامع شش مقاله بازمانده ازکتاب سیاست وجوامع کتاب معروف به‌طیماوس درعلم طبیعی‌است. و درمقالهٔ چهارم مجمل معانی دوازده مقاله در سیر از افلاطون است. سه مقالهٔ اول را من برای ابوجعفر محمدبن موسی به‌عربی ترجمه کردم [عیسی همهٔ آن را ترجمه کرده وحنین‌جوامع کتاب سیاست‌را اصلاح کرده است].

۱۲۵- فی‌ان المحرك الاول لایتحرك

«دراینکه محرك نخستین خود حرکت نمی‌کند». این کتاب دریك مقاله است و من‌آن را در زمان خلافت واثق به‌عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کردم و پس از آن‌آن‌را به‌سریانی‌ترجمه‌کردم وعیسی‌بن‌یحیی‌آن‌را به‌عربی ترجمه‌کرد زیرانسخه‌ای‌را که‌من‌درقدیم‌ترجمه‌کرده‌بودم‌گم‌شده‌بود[سپس‌اسحق‌بن‌حنین‌آن‌را به‌عربی‌ترجمه‌کرد].

۱۲۶- کتابه فی‌المدخل الی المنطق

کتاب او «درمدخل منطق». این‌کتاب دریك مقاله‌است ودرآن چیزهائی راکه دانشجویان در علم برهان بدان نیازمندند وازآن سود می‌جویند بیان‌کرده است. من آن را به‌سریانی ترجمه‌کردم و حبیش آن را بعربی برای محمدبن موسی ترجمه کرد [حنین آن را برای علی‌بن یحیی مقابله واصلاح‌کرده است].

۱۲۷-کتاب فی‌عدد المقاییس

«کتاب او در عدد قیاس‌ها». این‌کتاب در یك مقاله است. من آن را بررسی نکرده بودم سپس آن را به‌سریانی ترجمه‌کردم [اسحق آن را به‌عربی ترجمه کرد و حنین آن را برای علی‌بن یحیی مقابله واصلاح‌کرده است].

۱۲۸- تفسیره للکتاب الثانی‌من‌کتب ارسطوطالس الذی یسمی باریمانیاس

«گزارش او ازکتاب دوم از کتابهای ارسطو که موسوم به‌باریمانیاس است». این‌کتاب را درسه مقاله قرار داده وما نسخه‌ای ناقص ازآن یافتیم.

اما ازکتابهایی‌که در آنها روش رواقیان را پیش گرفته من چیزی نیافتم و همچنین است‌کتابهائی‌که درآنها روش سوفسطاس رابرگزیده است.

و اما ازکتابهائی که مشترك میان نحویان واهل بلاغت است با آنکه فراوان است فقط یك مقاله یافتم و آن اینست :

۱۲۹- کتابه فیمایلزم الذی یلحن فی‌کلامه

کتاب او «درآنچه لازم است برای‌کسی‌که درسخن خود لحن دارد». این‌کتاب

را درفهرست در هفت مقاله یافتم ونمی‌دانم شاید خطا از ناسخان باشد ولی‌آنچه را که من یافتم فقط یك مقاله است. ومن آن را نه به سریانی ترجمه‌کردم و نه به‌عربی و دیگری هم آن را ترجمه نکرده است.

اما کتابهای دیگرجالینوس‌راکه خود درفهرست‌یادکرده هرکه بخواهد بشناسد می‌تواند بشناسد چنانکه من از فهرست‌کتابهای او یادکردم و چیزی نماند برمن جز آنکه خبر دهم که در چه سنی این‌کتاب را نوشتم زیرا من امیدوارم که پس از این فرصت ترجمهٔ کتابهائی‌که تاکنون ترجمه نکردم پیدا شود اگر عمر مرا مهلت دهد و آنچه‌که از سن من در هنگام نوشتن این‌کتاب گذشته چهل وهشت سال است واین سال هزار وصدوشصت وهفت اسکندری می‌باشد ومن می‌توانم یادکنم در این کتاب آنچه را ترجمهٔ آن را آماده خواهم بود از کتابهائی که تاکنون ترجمه نکرده‌ام و وجودآنچه راکه تاکنون نیافته‌ام هرکدام‌را یك‌یك باسالی‌که‌آنها ترجمه می‌شود اگر خداوند بخواهد سپس درماه آذار از سال هزاروصدوهفتادوپنج اسکندری آنچه راکه ازآن وقت تاکنون ترجمه‌کرده‌ام بدین می‌افزائی.

[وکتابی انتزاع شده از یونانیان یافتم‌که نامش نامعلوم بودکه جوامع هفت کتاب ازکتابهای جالینوس درآن وجود داشت از جمله : جوامع‌کتاب «حیلةالبرء» وجوامع‌کتاب «العلل والاعراض» وجوامع‌کتاب «النبض‌الکبیر» و جوامع پنج مقالهٔ اول ازکتاب او در «الادویة المفردة» وجوامع‌کتاب «الحمیات» وجوامع کتاب «ایام البحران» وجوامع‌کتاب «الدلائل»‌که حنین‌آن‌را به‌عربی برای احمدبن موسی ترجمه کرده است].

[صاحب نسخه‌ای‌که من از روی‌آن استنساخ‌کردم درپایان نسخه‌اش به‌حکایت از صاحب نسخه‌ای‌که اونسخهٔ خود را از روی آن نسخه‌برداری کرده گفته است که او این انتزاعات را درنسخهٔ علی‌بن یحیی نیافته بلکه درنسخهٔ دیگری یافته است].

پایان یافت کتاب ابوزید حنین‌بن اسحق در آنچه با علم او از کتابهای جالینوس ترجمه شده بود. سپاس فراوان خدای راست.

فهرست‌ها

فهرست نامهای اشخاص

ب

غ

ف

ق

فهرست نامهای کتابها

ث

ج

ح

خ

د

ذ

ز

ن

فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها

مشخصات منابع و ماخذ

آذرباد مهرسپندان
اندرزآذرباد مهرسپندان، اخلاق ایران باستان، دینشاه ایرانی، برلن ۱۳۰۹

آشتیانی، میرزا مهدی مدرس
تعلیقه برشرح منظومهٔ حکمت، باهتمام مهدی محقق و عبدالجواد فلاطوری، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران، تهران ۱۳۵۲

آملی، سید حیدر
جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، به‌اهتمام هانری‌کربن و عثمان یحیی، تهران، ۱۹۶۹

ابراهیم حسن، دکترحسن
تاریخ‌الدعوة الفاطمیة، قاهره ۱۹۵۸ (چاپ دوم)
—— الفاطمیون فی‌مصر و اعمالهم السیاسیة والدینیة بوجه خاص، قاهره ۱۹۳۲

ابن‌ابار
المقتضب، قاهره ۱۹۵۸

ابن‌ابی‌اصیبعه، ابوالعباس موفق‌الدین احمدبن‌القاسم
عیون‌الانباء فی‌طبقات‌الاطباء، بیروت ۱۹۶۵

ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامدبن هبة‌الله
شرح نهج‌البلاغة، قاهره ۱۵۶۴-۱۹۵۹

ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی
اللباب فی‌تهذیب‌الانساب، قاهره ۱۹۵۶
—— الکامل‌فی‌لتاریخ ، دار صادر ودار بیروت، بیروت ۱۹۶۵

ابن اسفندیار، محمدبن حسن
تاریخ طبرستان، بکوشش عباس اقبال، تهران ۱۳۲۰

ابن بابویه، ابوجعفر محمدبن علی‌قمی
العقائد، شرح عقائدالصدوق شیخ مفید، تبریز۱۳۴۶

ابن البلخی
فارسنامه، باهتمام لسترنج و نیکلسن، کمبریج ۱۹۲۱

ابن بیطار، ضیاءالدین عبدالله‌بن احمد اندلسی
الجامع‌لمفردات‌الادویة والاغذیة، قاهره ۱۲۹۱

ابن بطلان
تقویم‌الصحة، ترجمه فارسی باهتمام دکترغلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۵۰

ابن تغری‌بردی، ابوالمحاسن جمال‌الدین یوسف
النجوم الزاهرة فی‌ملوك مصروالقاهره، افست ازچاپ دارالکتب المصریة

ابن تیمیه، ابوالعباس تقی‌الدین احمدبن عبدالحلیم
مجموعة‌الرسائل‌الکبری، قاهره ۱۳۲۳
ــــــ منهاج‌السنةالنبویة، قاهره ۱۳۲۱

ابن جلجل، ابوداود سلیمان‌بن‌حسان‌اندلسی
طبقات‌الاطباء والحکماء، به‌تحقیق فواد سید، قاهره ۱۹۵۵

ابن‌الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن‌بن‌علی
تلبیس ابلیس، چاپ قاهره
ــــــ المنتظم‌فی‌تاریخ‌الملوك والامم، حیدرآباد دائرةالمعارف‌العثمانیة، ۱۳۵۹-۱۳۵۷

ابن حزم‌اندلسی، ابومحمد علی‌بن‌احمد
رسائل، چاپ بولاق
ــــــ الفصل فی‌الملل والاهواء والنحل، قاهره ۱۳۲۰-۱۳۱۷
ــــــ ملخص ابطال‌القیاس والرای والاستحسان والتقلید، ۱۳۷۹

ابن الحشاء
مفیدالعلوم ومبیدالهموم، رباط‌الفتح، ۱۹۴۱

ابن حوقل، ابوالقاسم
صورةالارض، تهران، بدون تاریخ افست از چاپ فرنگ

ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن
مقدمه، قاهره ۱۹۳۰

ابن خلکان، ابوالعباس شمس‌الدین احمدبن محمد
وفیات‌الاعیان و انباء ابناء الزمان، تصحیح وتعلیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید
قاهره ۱۳۶۷، همچنین چاپ سنگی تهران

ابن درید
کتاب‌الاشتقاق، قاهره ۱۳۷۸

ابن رسته، ابوعلی احمدبن عمر
الاعلاق‌النفیسة، لیدن ۱۸۹۱

ابن رشد، ابوالولید محمدبن احمد
تفسیرما بعدالطبیعة، بیروت ۱۹۵۲-۱۹۳۸
—— تهافت‌التهافت، بیروت ۱۹۳۰
—— فصل‌المقال فیمابین‌الحکمة والشریعة من‌الاتصال، لیدن ۱۹۵۹
—— مناهج‌الادلة فی‌عقائدالملة، به‌تحقیق دکترمحمود قاسم، قاهره ۱۹۵۵

ابن سینا، ابوعلی حسین
القانون فی‌الطب، چاپ بولاق مصر

ابن شبهه
طبقات‌الشافعیة (نامهای‌کتب ومدرسان مدارس‌اسلامی ماخوذ از طبقات‌ابن‌شبهه)
باهتمام وستنفلد، گوتینگن ۱۸۳۷

ابن طیفور، ابوالفضل احمدبن طاهر
بغداد، قاهره ۱۳۶۸

ابن عبدربه
عقدالفرید، قاهره ۱۳۵۳

ابن‌العبری، ابوالفرج یوحناغریغوریوس
تاریخ مختصرالدول، بیروت ۱۹۵۸

ابن عقیل، بهاءالدین عبدالله
شرح‌الفیة ابن مالك، بتصحیح محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره ۱۹۶۵

ابن قطلوبغا، ابوالعدل زین‌الدین قاسم
تاج‌التراجم فی‌طبقات‌الحنفیة، بغداد ۱۹۶۲

ابن کثیر دمشقی
البدایة والنهایة، قاهره ۱۹۵۱

ابن المرتضی، احمدبن یحیی
المنیة والامل من‌کتاب‌الملل والنحل، بتصحیح ارنولد، حیدرآباد ۱۳۱۶ همچنین به‌تحقیق سوسنه دیوالد والزر، بیروت ۱۹۶۱
—— طبقات المعتزله = المنیة والامل

ابن میمون، عبیدالله موسی
دلالة‌الحائرین، ترجمه پینس، شیکاگو ۱۹۶۳ (انگلیسی)
—— شرح اسماءِالعقار، قاهره ۱۹۴۰
—— نامه او به‌ابن تبون، متفرقات ادب عبری، لندن ۱۸۷۲

ابن الندیم، محمدبن اسحق
الفهرست، قاهره ۱۳۴۸ ه و همچنین تهران ۱۳۴۶ ترجمه فارسی چاپ دوم

ابن نوبخت، ابواسحق ابراهیم
الیاقوت،رجوع شود به: حلی، انوارالملکوت فی‌شرح‌الیاقوت

ابن‌هانی
دیوان اشعار، بیروت ۱۳۲۶

ابن هشام، ابومحمد عبدالملك
السیرةالنبویة، مصطفی‌البابی الحلبی، قاهره ۱۳۵۵

ابواسحاق
هفت باب، بتصحیح ایوانف، تهران مطبعهٔ حیدری بدون تاریخ

ابوشامه، شهاب‌الدین عبدالرحمن
الروضتین فی‌اخبار الدولتین، بیروت دارالجیل

ابوعذبه، حسن‌بن عبدالمحسن
الروضة البهیة فیمابین‌الاشاعرة و الماتریدیة، حیدرآباد، ۱۳۲۲

ابوالفداء، اسماعیل‌بن علی
تاریخ، چاپ محمد افندی

ابونعیم، حافظ احمدبن عبدالله اصفهانی
حلیةالاولیاء و طبقات‌الاصفیاء، بیروت دارالکتب‌العربی، ۱۳۸۷

ابونواس، حسن بن‌هانئی
دیوان، قاهره ۱۹۵۳

اخوان الصفا
رسائل، بیروت ۱۹۵۷

اخوینی، ابوبکر ربیع‌بن‌احمد
هدایةالمتعلمین، باهتمام دکتر جلال متینی، مشهد ۱۳۴۴

ادام متز *A. Mez*
الحضارةالاسلامیة فی‌القرن الرابع، ترجمه‌محمدعبدالهادی ابوریده، قاهره۱۹۴۷

اسامةبن منقد
کتاب‌الاعتبار، باهتمام فیلیپ حتی، پرینستون ۱۹۳۰

اسفراینی، ابوالمظفرشاهفوربن طاهر
التبصیرفی‌الدین،قاهره ۱۳۷۴

اشعری، ابوالحسن
رسالة فی‌استحسان‌الخوض فی‌علم‌الکلام، حیدرآباد ۱۳۴۴
ـــــ مقالات‌الاسلامیین، باهتمام هلموت‌ریتر، ویسبادن ۱۹۶۳

اشبیلی
فهرسته، بغداد ۱۳۸۲

اعشی ، میمون‌بن قیس
الصبح‌المنیرفی شعرابی‌بصیر، لندن ۱۹۲۸

اقبال، عباس
خاندان نوبختی، تهران ۱۳۱۱

الگود *C. Elgaod*
تاریخ پزشکی ایران وخلافت شرقی،کمبریج ۱۹۵۱ (انگلیسی)

الاندلسی، ابوالقاسم صاعدبن احمد
طبقات‌الامم، بیروت ۱۹۱۲

ایجی، قاضی عضدالدین
مواقف، استانبول ۱۳۱۱ (همراه با شرح جرجانی)

ایوانف، *W. Iuanow*
راهنمای ادب اسماعیلی، لندن ۱۹۳۳ (انگلیسی)

پینس، سلیمان، *S. Pines*
مقدمهٔ دلالةالحائرین‌ابن میمون ترجمهٔ انگلیسی، شیکاگو ۱۹۶۳ (انگلیسی)

بدوی، عبدالرحمن
التراث الیونانی فی‌الحضارةالاسلامیة، قاهره ۱۹۴۶
ــــــ مذاهب‌الاسلامیین، الجزءالاول، المعتزلة والاشاعرة، بیروت ۱۹۷۱
ــــــ من تاریخ‌الالحادفی‌الاسلام، قاهره۱۹۴۵

بارتولد *W. Barthold*
ترکستان تا حمله مغول، لندن ۱۹۲۷ (انگلیسی)

برون، ادوارد *E. G. Brawn*
تاریخ ادبی ایران، جلد اول (ترجمهٔ علی‌پاشا صالح) تهران ۱۳۳۳

بزودی، ابوالیسرمحمدبن عبدالکریم
اصول‌الدین، به‌تحقیق‌هانزپیترلنس، قاهره داراحیاءالکتب‌العربیه، ۱۳۸۳

بشاربن برد
دیوان، قاهره ۱۳۶۹

بغدادی، عبدالقاهربن طاهربن محمد
الفرق بین‌الفرق، بتصحیح محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده

بلخی، ابوشکور
اشعار (گنج بازیافته باهتمام محمد دبیرسیاقی) تهران۱۳۳۴

بیرونی، ابوریحان محمدبن احمد
الاثارالباقیة عن‌القرون‌الخالیة، لیپزیك ۱۹۲۳
ــــــ استخراج الاوتار، قاهره‌الدارالمصریه
ــــــ تحدید نهایات الاماکن، آنکارا ۱۹۶۱

—— تحقیق ماللهند، لیپزیك ۱۹۲۵
—— الجماهر فی معرفة الجواهر، حیدرآباد ۱۳۵۵
—— رسالة ابی ریحان فی فهرست کتب الرازی، پاریس ۱۹۳۶
—— الصیدنة فی الطب، کراچی ۱۹۷۳
—— فهرست کتابهای رازی، ترجمهٔ مهدی محقق، تهران ۱۳۵۲

بیاضی، کمال‌الدین احمد
اشارات‌المرام فی عبارات‌الامام، قاهره ۱۳۶۸

بیلی، *S. H. Bailey*
مسائل زردشتی درکتابهای قرن نهم میلادی آکسفورد ۱۹۴۳ (انگلیسی)

بیهقی، علی بن زید
تتمة صوان‌الحکمة، باهتمام پروفسور محمد شفیع، لاهور ۱۹۳۵

بیهقی، ابوالفضل
تاریخ، باهتمام دکترغنی و دکتر فیاض، تهران ۱۳۲۴

تامر، عارف
فروع الشجرة‌الاسماعیلیة‌الامامیة، بیروت ۱۹۵۷

تبریزی، غضنفر
المشاطة لرسالة‌الفهرست، نسخه خطی در مجموعه متعلق به‌کتابخانه لیدن شماره ۱۳۳

تقی‌زاده، سید حسن
مانی و دین او، فراهم‌آورده احمدافشاری شیرازی مصدر به‌دوخطابه ازتقی‌زاده، تهران ۱۳۳۵

تفتازانی، سعدالدین
شرح‌العقائدالنسفیة، ترکیه شرکت صحافت عثمانیه، ۱۳۲۶
—— شرح‌المقاصد، ترکیه مطبعه حاج محرم افندی، استانبول ۱۳۰۵
—— مطول، چاپ سنگی تهران

توحیدی، ابوحیان علی بن محمد
الامتاع والموانسة، باهتمام احمد امین و احمدالزین، قاهـره مطبعه لجنة‌التالیف

والترجمة والنشر
ـــــ البصائر والذخائر، بتحقیق احمد امین والسید احمد صقر، قاهره ۱۳۷۳
ـــــ المقابسات، چاپ قاهره

ثعالبی، ابومنصور عبدالملك بن محمد
التمثیل والمحاضرة، قاهره ۱۳۸۱
لطائف المعارف، قاهره داراحیاء الکتب العربیه
ـــــ تتمة الیتیمة، تهران ۱۳۵۲
ـــــ یتیمة الدهر، قاهره ۱۳۶۶
ـــــ ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب، قاهره ۱۳۷۹

جاحظ، ابوعثمان عمروبن بحر
البخلاء، قاهره دارالمعارف
ـــــ الحیوان، بتحقیق عبدالسلام هارون، قاهره ۱۳۶۴- ۱۳۵۶
ـــــ العثمانیه، قاهره ۱۳۷۴
ـــــ مناقب الترك، رسائل الجاحظ، قاهره ۱۹۶۴

جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد
التعریفات، قاهره ۱۳۵۷
ـــــ شرح المواقف، مصر مطبعه بولاق ۱۳۲۶

الجندی، محمد سلیم
الجامع فی اخبار ابی انعلاء، دمشق ۱۳۸۲

جوالیقی، ابومنصور
المعرب من کلام الاعجمی، قاهره ۱۳۶۱

جوذری، ابوعلی منصور العزیزی
سیرة الاستاذ جوذر، قاهره ۱۹۵۴

جوینی، امام الحرمین
الارشاد فی اصول الدین، بتحقیق، دکتر محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید
قاهره ۱۹۵۰
ـــــ الشامل فی اصول الدین، کتاب الاستدلال، قاهره ۱۹۵۹

جوینی، عطاملك
تاریخ جهانگشای، باهتمام سید جلال الدین تهرانی، تهران ضمیمهٔ گاهنامه سال ۱۳۱۴

حاتم‌بن عمران‌بن زهره، ابوالمعالی
رسالةالاصول والاحکام، (خمس رسائل اسماعیلیه)، سلمیه سوریه **۱۹۵۶**

حائری ، عبدالحسین
فهرست‌نسخ خطی‌کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ج**۴** تهران**۱۳۳۵**

حسینی علوی، ابوالمعالی محمد
بیان‌الادیان، بتصحیح عباس اقبال، تهران **۱۳۱۲**

حلی، حسن‌بن یوسف‌بن مطهر معروف به‌علامه
انوارالملکوت فی‌شرح‌الیاقوت، بتصحیح محمد نجمی زنجانی، تهران **۱۳۳۸**

حنین‌بن اسحق
رسالة الی علی‌بن یحیی فی‌ذکر ماترجم من کتب جالینوس بعلمه و بعض مالم یترجم، با ترجمهٔ آلمانی بوسیلهٔ برگشتراسر، لیپزیك **۱۹۲۵**

خاقانی
تحفةالعراقین، باهتمام یحیی‌قریب، تهران **۱۳۳۳**
——— منشات، باهتمام محمد روشن، تهران **۱۳۴۹**

الخفاجی
شفاءالغلیل فی‌معرفةالدخیل، چاپ قاهره

خواجوی کرمانی
دیوان، تهران **۱۳۳۶**

خیاط، ابوالحسین عبدالرحیم‌بن محمد
الانتصاروالردعلی‌ابن الراوندی، بیروت **۱۹۵۷**؛ همچنین باهتمام نیبرگ، قاهره **۱۹۲۵**

خیابانی، میرزا محمد علی مدرس تبریزی
ریحانةالادب فی‌تراجم احوال‌المعروفین بالکنیة اواللقب، تهران **۱۳۳۲-۱۳۲۷**

دوانی، جلال‌الدین
شرح‌العقائدالعضدیه، قاهره **۱۳۲۳**

دهخدا ، علی‌اکبر
امثال وحکم، تهران **۱۳۱۰**

دی‌بور، *De Boer*
طب روحانی رازی، مجله‌آکادمی علوم هلند، امستردام ۱۹۲۰ (بزبان‌هلندی)

دیلمی یمانی، محمدبن‌الحسن
قواعد عقائدآل محمدالباطنیة، قاهره ۱۳۶۹

دینوری، ابن قتیبه عبدالله‌بن مسلم
عیون‌الاخبار، قاهره دارالکتب‌المصریه

دیوید سن، اسرائیل *I. Davidson*
نقض سعدیا برحیوی بلخی، نیویورك ۱۹۱۵ (انگلیسی)

رازی، ابوحاتم
اعلام‌النبوة، نسخه خطی مجموعهٔ آصف فیضی

رازی، فخرالدین محمدبن عمر
الاربعین فی‌اصول‌الدین، حیدرآباد ۱۳۵۳
ـــــ البراهین‌البهائیهٔ، تهران ۴۲ - ۱۳۴۱
(این‌کتاب تحت عنوان‌البراهین در علم‌کلام چاپ شده است)
ـــــ (مناظرات فخرالدین رازی فی‌بلاد ماوراءالنهر) بیروت دارالمشرق
ـــــ اعتقادات فرق‌المسلمین والمشرکین‌چاپ قاهره
ـــــ الرسالة الکمالیة فی‌الحقائق‌الالهیة، چاپ دانشگاه تهران

رازی، محمدبن زکریا
الحاوی، حیدرآباد ۱۳۸۸
ـــــ السیرةالفلسفیة، باهتمام مهدی محقق،کمیسیون ملی یونسکو، تهران ۱۳۴۳
ـــــ الشکوك علی جالینوس‌الحکیم، نسخهٔ خطی‌کتابخانهٔ ملك شماره ۴۵۸۳

رازی، مرتضی
تبصرةالعوام، بکوشش عباس اقبال، تهران ۱۳۱۳

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین‌بن محمد
المفردات فی‌غریب القران ، باهتمام محمد سید گیلانی (تهران افست‌المکتبة - المرتضویه)

رومی، جلال‌الدین
مثنوی، باهتمام نیکلسن. لیدن ۱۹۳۳-۱۹۲۵

ریتر *H. Ritter*
«نوشته‌های ابن‌جوزی درباره ابن راوندی» مجلهٔ اسلام، سال **۱۹۳۱** (آلمانی)

زبیدی،
شرح احیاء علوم‌الدین، چاپ قاهره

زینر *R. C. Zaehner*
زروان، اکسفورد **۱۹۵۵** (انگلیسی)

سبزواری، حاج ملاهادی
شرح غررالفرائد، باهتمام مهدی‌محقق وتوشی هیکوایزوتسو، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران، تهران **۱۳۴۸**
ـــــ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت، تهران چاپ ناصری

سبکی، تاج‌الدین ابونصر
طبقات‌الشافعیةالکبری، قاهره **۱۳۸۵- ۱۳۸۳**
ـــــ معیدالنعیم ومبیدالنقم، قاهره **۱۳۶۷**

سجستانی، ابویعقوب
تحفة‌المستجیبین (خمس‌رسائل‌اسماعیلیه) به‌اهتمام عارف‌تأمر، سلمیه سوریه**۱۳۷۵**
ـــــ الینابیع، باهتمام مصطفی غالب، بیروت **۱۹۶۵**
ـــــ کشف‌المحجوب، باهتمام هانری‌کربن، تهران **۱۳۲۷**

سخاوی، شمس‌الدین محمدبن عبدالرحمن
الاعلان بالتوبیخ لمن ذم‌التاریخ، چاپ قاهره

سرور، محمد جمال‌الدین
النفوذالفاطمی فی‌جزیرةالعرب، قاهره **۱۳۶۹**

سعدی، شیخ مصلح‌الدین
کلیات، بامقدمه عباس اقبال، انتشارات‌کتابفروشی ادب
ـــــ گلستان، باهتمام عبدالعظیم قریب، تهران **۱۳۱۰**

سنائی، ابوالمجد مجدودبن آدم
حدیقةالحقیقه، تهران **۱۳۲۹**

سمرقندی، ابوطاهر
سمریه، بکوشش ایرج افشار، تهران **۱۳۴۳**

سهروردی، شهاب‌الدین
حکمة‌الاشراق، باهتمام پروفسور هانری کربن، تهران ۱۳۳۱

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن
بغیة‌الوعاة، قاهره ۱۳۲۶
ـــــ تاریخ‌الخلفاء، به‌تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره ۱۳۷۱
ـــــ الحاوی للفتاوی، قاهره ۱۳۵۲
ـــــ حسن‌المحاضرة فی‌اخبار مصر والقاهرة، قاهره ۱۲۹۹
ـــــ الجامع‌الصغیر، قاهره ۱۳۲۵
ـــــ طبقات المفسرین، لیدن ۱۸۳۹

شاخت *J. Shacsht*
«منابع تازه درباره‌کلام اسلامی» مجلهٔ مطالعات اسلامی» *Stvdia Islamica*
۱۹۵۳ (انگلیسی)

شافعی ملطی
التنبیه والرد علی‌اهل‌الاهواء والبدع، قاهره ۱۳۶۸

شبستری، شیخ محمود
گلشن‌راز، رجوع شود به‌لاهیجی، شرح گلشن‌زار

شریف دارابی، حکیم عباس
تحفة‌المراد، شرح قصیدهٔ حکمیهٔ میرابوالقاسم فندرسکی، تهران ۱۳۳۷

شعرانی
طبقات‌الکبری، چاپ قاهره

شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم
الملل والنحل، بتصحیح احمد فهمی محمد، قاهره ۱۳۶۸
ـــــ نهایة‌الاقدام فی‌علم‌الکلام، لندن ۱۹۳۴

شیرازی، صدرالدین
الاسفارالاربعه، تهران شرکة دارالمعارف الاسلامیه
ـــــ خلق‌الاعمال، اصفهان ۱۳۸۱
ـــــ رسالة فی‌القضاء والقدر (رسائل ملاصدرا) تهران چاپ سنگی
ـــــ مفاتیح‌الغیب، تهران چاپ سنگی
ـــــ مفاتیح‌الغیب، نسخه خطی‌کتابخانه ملی شماره ۱۶۸۳

شیرازی، قطب‌الدین
شرح حکمة‌الاشراق، چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵
شیرازی، المؤید فی‌الدین داعی‌الدعاة
دیوان، باهتمام دکتر کامل‌حسین، قاهره ۱۹۴۹
ــــــ سیرة‌المؤید، باهتمام دکتر کامل حسین، قاهره ۱۹۴۹

صفا، ذبیح‌الله
تاریخ ادبیات ایران، انتشارات ابن‌سینا تهران ۱۳۳۸

طبری، علی بن ربن
فردوس الحکمه، برلن ۱۹۲۸

طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن
تلخیص‌الشافی، باهتمام سید حسین بحرالعلوم، نجف ۱۳۸۳
ــــــ جمل‌العلم والعمل، نسخه خطی آستان قدس رضوی بشماره ۶۵۳۰
ــــــ الفهرست، نجف ۱۹۶۰ (چاپ دوم)

طوسی علاءالدین
الذخیره، دایرة‌المعارف‌العثمانیه، حیدرآباد دکن

طه حسین
مقدمهٔ رسائل اخوان‌الصفا، رجوع شودبه: اخوان‌الصفا

الطیبی، شمس‌الدین بن احمدبن یعقوب
الدستور و دعوة‌المومنین للحضور (اربع رسائل اسماعیلیه) باهتمام عارف تامر، سلمیه سوریه ۱۹۵۲

عارف تامر
سنان و صلاح‌الدین، بیروت ۱۹۵۶

عباسی، عبدارحیم
معاهدالتنصیص فی‌شرح شواهدالتلخیص، قاهره ۱۳۱۶

عبدالحکیم تاجر
قندیه، نشریهٔ شماره ۹ فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۳۴

عبدل، موسی
تفسیر طبرسی بر قرآن و نظر او دربارهٔ مسائل کلامی، رساله دکتری موجود در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبهٔ تهران (انگلیسی)

عکبری، ابوالبقاء عبدالله
شرح دیوان المتنبی، قاهره ۱۲۸۲

غالب، مصطفی
تاریخ الدعوة الاسماعیلیه، دمشق ۱۹۵۳

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد
الاقتصاد فی الاعتقاد، انکارا ۱۹۶۲
ـــــ تهافت الفلاسفه، قاهره ۱۳۷۴
ـــــ فضایح الباطنیه، به تحقیق عبدالرحمن بدوی قاهره ۱۹۶۴
ـــــ فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، باهتمام موید ثابتی، تهران ۱۳۳۳
ـــــ المنقذ من الضلال، بتصحیح الدکتور احمد غلوش، قاهره ۱۹۵۲ (چاپ دوم)

فارابی، ابونصر محمد بن محمد
آراء اهل المدینة الفاضله، بیروت ۱۹۶۸
ـــــ احصاء العلوم، بتحقیق الدکتور عثمان امین دار الفکر العربی
ـــــ تلخیص نوامیس افلاطون، ضمیمه مجموعه افلاطون فی الاسلام، باهتمام عبدالرحمن بدوی، انتشارات مؤسسه اسلامی دانشگاه مک گیل شعبهٔ تهران ۱۳۵۳

فاضل مقداد رجوع شود به منداد بن محمد بن عبدالله

فلسفی، نصرالله
سرگذشت حسن صباح (چند مقالهٔ تاریخی و ادبی) تهران ۱۳۴۲

فوك، *J. W. Fuck*
قسمتی چاپ نشده از فهرست ابن ندیم مربوط به جنبش معتزله، یاد نامه پروفسور محمد شفیع (ارمغان علمی)، لاهور ۱۹۵۵

فیومی، سعید بن یوسف
الامانات و الاعتقادات، لیدن ۱۸۸۰

قاضی نعمان مغربی ، رجوع شود به مغربی

قزوینی
آثارالبلاد، بیروت ۱۳۸۰

قزوینی رازی، عبدالجلیل
مثالب‌النواصب فی‌النقص علی بعض فضائح‌الروافض (معروف به‌کتاب‌النقض)، باهتمام سیدجلال‌الدین محدث، تهران ۱۳۳۱

قزوینی، محمد
مقدمه قدیم شاهنامه (بیست‌مقاله قزوینی)، تهران ۱۳۳۲

قشیری ، عبدالکریم
الرسالةالقشیریه، قاهره ۱۹۴۰

قفطی ، جمال‌الدین
اخبارالحکما، لیپزیك ۱۹۰۳، ترجمه فارسی، تهران ۱۳۴۷

قلقشندی، ابوالعباس احمدبن علی
صبح‌الاعشی، قاهره وزارة الثقافة و الارشاد

قمی، شیخ عباس
سفینةالبحار، نجف ۱۳۵۲

کراوس، پول *P. Kraus*
جابربن حیان، قاهره ۱۹۴۳-۱۹۴۲
—— مناظرات رازی «فرهنگ اسلامی»، ج ۱۲ سال ۱۹۳۸ (انگلیسی)

کردی، ابویوسف یعقوب
البلغة فی‌اللغه، باهتمام مجتبی مینوی، تهران، آماده انتشار

کرمانی، حمیدالدین احمدبن عبدالله
الاقوال‌الذهبیه، نسخه عکسی‌متعلق به‌مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه‌مك‌گیل شعبه تهران
—— راحة‌العقل، باهتمام دکترکامل حسین ودکترمحمد مصطفی حلمی، قاهره۱۹۵۳
—— الریاض، بتحقیق عارف تامر، بیروت دارالثقافة

کریمان، حسین
ری باستان جلد اول ۱۳۴۵ جلد دوم ۱۳۴۹
—— طبرسی و مجمع‌البیان، تهران ۴۱-۱۳۴۰

کمپ بل *D. Campbell*
طب اسلامی و تأثیرآن درقرون وسطی، لندن ۱۹۲۶ (انگلیسی)

کنت *R. G. Kent*
فارسی باستان، نیوهاون ۱۹۵۳ (انگلیسی)

گلدزیهر، ایگناتس *I. Goldziher*
العقیدة والشریعة فی‌الاسلام (ترجمه عربی از زبان آلمانی) قاهره ۱۹۵۹
—— «موقف اهل‌السنة القدماء بازاء علوم الاوائل (ترجمه از آلمانی‌بعربی) بوسیله عبدالرحمن بدوی چاپ شده درالتراث الاسلامی فی‌الحضارة الاسلامیه

لاهیجی، محمد
شرح گلشن راز شبستری، تهران ۱۳۳۷

لطفی جمعه
تاریخ فلاسفه اسلام، قاهره ۱۹۲۷

اللکنوی‌الهندی، ابوالحسنات محمد عبدالحی
الفوائدالبهیة فی‌تراجم‌الحنفیة، مصر ۱۳۲۴

لوکوی، ابوالعباس
بیان‌الحق بضمان الصدق، نسخهٔ خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره ۲۵۷

لین پول *S. Lane Pool*
طبقات سلاطین اسلام، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران

ماجد، عبدالمنعم
نظم‌الفاطمیین و رسومهم فی‌مصر، قاهره، ۱۹۵۳ جلد اول ۱۹۵۵ جلد دوم

ماتریدی، ابومنصور محمدبن محمود
التوحید، نسخهٔ خطی دانشگاه کمبریج شمارهٔ ۳۶۵۱ وعکسی موجود در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران.
—— شرح‌الفقه‌الاکبر، حیدرآباد دایرةالمعارف العثمانیه ۱۹۴۸

مامقانی
تنقیح‌المقال فی‌احوال‌الرجال، چاپ تهران

مجریطی، ابوالقاسم مسلمة بن احمد
غایةالحکیم و احق‌النتیجتین بالتقدیم، هامبورك ۱۹۲۷

مجلسی، محمد باقر
بحارالانوار، تهران ۱۳۳۳ ق

محقق، مهدی
«ابن راوندی» مجلـه یغما سال ۱۱ شماره ۱۱ و ۱۲ بهمن و اسفند ۱۳۳۷ و سال ۱۲ شماره ۱ فروردین ۱۳۳۸
ـــــ ابونصربن عمران، مجله یغما سال ۱۵ شماره۱۲ اسفند ۱۳۴۱
ـــــ تحلیل اشعار ناصرخسرو، چاپ دانشگاه، چاپ‌اول ۱۳۴۴ چاپ دوم ۱۳۴۹
ـــــ فیلسوف ری، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبهٔ تهران، تهران ۱۳۵۲
ـــــ قصیده‌ای در رثای نبش قبرحضرت موسی‌بن جعفر ، نامه آستان قدس شماره ۱۴ اردیبهشت ۱۳۴۲
ـــــ «مقدمه برتلخیص‌الشافی شیخ طوسی» مجله دانشکده ادبیات، شماره ۳ و ۴ سال ۱۳۴۹
ـــــ منابع‌تازه دربارهٔ ابن‌راوندی، مجله دانشکده ادبیات شماره ۱ سال۱۳۴۵

مدرسی زنجانی، محمد
سرگذشت و عقائد فلسفی خواجهٔ نصیرالدین طوسی، تهران ۱۳۳۵

المرتضی، ابوالقاسم علی‌بن‌الحسین
الشافی فی‌الامامة والنقض علی‌کتاب‌المغنی للقاضی عبدالجباربـن‌احمد والرد علیه تهران چاپ سنگی

مرزوقی، ابوعلی احمدبن محمد
الازمنة والامکنة، حیدرآباد، ۱۳۳۲

مسعودی، ابوالحسن علی‌بن‌الحسین
التنبیه والاشراف، بغداد ۱۳۵۷
ـــــ مروج‌الذهب، قاهره ۱۳۷۷

معری، ابوالعلاء
رسالةالغفران، قاهره ۱۹۵۰
ـــــ شرح‌التنویرعلی سقط‌الزند، قاهره مطبعة مصطفی محمد

—— لزوم مالایلزم، قاهره ۱۳۴۶
—— لزوم مالایلزم (نقل شده درکتاب تعریف القدماء بابی‌العلاء)قاهره ۱۳۸۴

مغربی، نعمان‌بن‌حیون
اساس‌التاویل، باهتمام عارف تامر، بیروت ۱۹۶۰
دعائم‌الاسلام، باهتمام آصف فیضی، قاهره ۱۳۸۳
—— الهمة فی‌آداب اتباع‌الائمة، باهتمام دکتر کامل‌حسین» قاهره دارالفکر العربی

مفید، محمدبن نعمان
شرح عقاید الصدوق او تصحیح الاعتقاد با تصحیح عباسقلی واعظ چرندابی، تبریز ۱۳۶۳

مقدادبن محمدبن عبداله
شرح باب حادی عشر، بمبئی ۱۱۱۹

مقدسی، ابن قدامه
تحریم‌النظر فی‌کتب اهل‌الکلام، بتحقیق جورج مقدسی باترجمه انگلیسی، لندن ۱۹۶۲

مقدسی، بشاری
احسن‌التقاسیم فی‌معرفة‌الاقالیم، لیدن ۱۹۰۶

مقدسی، مطهربن طاهر
البدء والتاریخ، بتصحیح هارت، پاریس ۱۹۰۱ (جلد دوم)

مقریزی، تقی‌الدین احمدبن علی
اتعاظ الحنفاء باخبارالائمة الفاطمیین الخلفاء، به‌تحقیق جمال‌الدین الشیال، قاهره ۱۳۶۷
—— اغاثة‌الامة بکشف‌الغمة،قاهره ۱۹۵۷

منتجب‌الدین منشی یزدی
درة‌الاخبار ولمعة‌الانوار، تهران ۱۳۱۸ ضمیمهٔ سال پنجم مجله مهر

میبدی ابوالفضل رشیدالدین
کشف‌الاسرار وعدة الابرار، تهران ۱۳۳۹-۱۳۳۱

میدانی
السامی فی‌الاسامی، چاپ عکسی بنیاد فرهنگ ایران
ــــــ مجمع‌الامثال، تهران ۱۲۹۰

میرداماد، محمد باقرالحسینی
قبسات، باهتمام ایزوتسو، دیباجی، موسوی، محقق، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران، تهران آماده انتشار

میلر *W.M. Miller*
شرح باب حای‌عشر، لندن ۱۹۵۸ (ترجمهٔ انگلیسی)

ناشی، عبدالله‌بن محمد
مسائل الامامة و فقرات‌من الکتاب‌الاوسط فی‌المقالات، باهتمام پروفسور ژوزف فان‌اس، بیروت ۱۹۷۱

ناصرخسرو
جامع‌الحکمتین، باهتمام هانری‌کربن، تهران ۱۳۳۲
ــــــ خوان‌الاخوان، باهتمام دکتریحیی‌الخشاب، قاهره ۱۹۴۰
ــــــ دیوان، چاپ مینوی و محقق، تهران ۱۳۵۲
ــــــ دیوان، باهتمام سید نصرالله تقوی، سید حسن تقی‌زاده، علی‌اکبر دهخدا، مجتبی مینوی، تهران ۱۳۰۷-۱۳۰۴
ــــــ زادالمسافرین، برلن ۱۳۴۱
ــــــ سفرنامه، بکوشش محمد دبیر سیاقی، تهران ۱۳۳۵

نالینو، کارلوالفونسو *C.A. Nallino*
بحوث فی‌المعتزله (التراث الیونانی فی‌الحضارةالاسلامیه)، ترجمهٔ عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۴۶

نجاشی، احمدبن علی‌بن احمد
کتاب‌الرجال، تهران مرکزنظرکتاب

نسفی، نجم‌الدین ابوحفص عمربن محمد
العقائدرجوع شود به‌تفتازانی، شرح‌العقائد النسفیه

نشوان حمیری، ابوسعید نشوان‌بن سعیدبن نشوان

الحور العین، بتحقیق کمال مصطفی، قاهره ۱۳۶۷

نصیبینی، ایلیا
فی وحدانیة الخالق و تثلیث الاقانیم، مجلة المشرق، بیروت ۱۹۵۳

نظام‌الملک، ابوعلی حسن طوسی
سیرالملوک، بکوشش هیوبرت دارک، تهران ۱۳۴۱

نویری
نهایة‌الارب، قاهره ۱۹۲۳

نیبرگ *H. S. Nyberg*
«مسائل مبدء جهان و جهان شناسی در دین مزدایی» مجله آسیائی ژوئیه دسامبر ۱۹۳۱ ص ۱-۱۳۴ (فرانسه)

نیشابوری، ابورشید سعید بن محمد بن سعید
المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین فی الکلام فی الجوهر، لیدن ۱۹۰۲

نیشابوری، محمد بن سرخ
شرح قصیدهٔ ابوالهیثم، باهتمام هانری کربن و محمد معین، تهران ۱۹۵۵

هدایت، صادق
کارنامهٔ اردشیر بابکان، با انضمام زند وهومن یسن، تهران ۱۳۳۲

هجویری
کشف‌المحجوب، تهران ۱۳۳۶ افست از چاپ ژوکوفسکی

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله
التوضیحات الرشیدیه، نسخه خطی کتابخانه قلیچ علی پاشا، شماره ۸۵۴، میکرو فیلم شماره ۵۷۰ و عکس ۱۰۲۱- ۱۰۱۷ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
—— جامع‌التواریخ، قسمت اسماعیلیه، بکوشش محمد تقی دانش پژوه تهران ۱۳۳۸

همدانی، قاضی عبدالجبار
شرح‌الاصول الخمسه، بتحقیق دکتر عبدالکریم عثمان، قاهره ۱۳۸۴
—— المحیط بالتکلیف، به‌تحقیق عمرالسید عزمی، قاهره الدارالمصریه للتألیف والترجمه
—— المغنی فی ابواب التوحید والعدل، قاهره الدارالمصریه للتألیف والترجمه

همدانی، محمدبن عبدالملك
تکملة تاریخ الطبری، بیروت **۱۹۶۱**

یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله
ارشادالاریب الی معرفة الادیب معروف به‌معجم‌الادباء، بتصحیح مرگلیوث قاهره **۱۹۲۵**
—— **معجم‌البلدان**، باهتمام فردیناند وستنفلد لیپزیك **۱۸۶۶**

اعتذار و توضیح: چون منابع یاد شده مربوط به‌مقالات مختلف است که در زمانهای مختلف نوشته شده‌گاه اتفاق افتاده‌که دوچاپ ازیك‌کتاب استفاده شده لذا دراین فهرست کوشش شده که مشخصات هردو چاپ داده شود مگر آنجا که دسترسی به‌یکی از چاپها ناممکن بوده و نیزگاهی دسترسی به مشخصات کامل یك‌کتاب دشوار بوده و فقط به ذکر محل چاپ اکتفا شده است.

Rashîduddîn does not only collect arguments from Ghazzâlî's writings, but also brings in ideas of his own; and the other treatises of his which are collected in the same madjmuʿa, completely overshadowed until now by his huge *Djâmiʿ ut-tavârîkh*, show a rather broad interest in theosophical problems (cf. p. 77 f.). The ideals had changed: scientia had been superseded by sapientia (ḥikma). In contrast to the Muslim West, philosophy survived in Iran, but it was put into a new context, closely linked to predominant religious values. When it emerged again in early Safavid times, Fârâbî and Ibn Sînâ had acquired new dimensions, comparable to those given to Plato and Aristotle by Jamblichus and Proclus in late antiquity. Under the shock of radical changes in society and political outlook, Iran had accomplished a unity of ideas which was to last up to the present century.

At this time, during the later part of seventh century H., the recollectipn of Berûnî's and Râzî's inquisitive spirit was still alive in Iran. But many centres of Iranian Muslim culture had suffered irreversible losses or even ceased to exist in the apocalyptical events which accompanied the irruption of the Mongols. The kind of spirituality which was to emerge from the ashes was different in outlook: mysticism seemed to offer a better explanation of the chaos and a more appropriate remedy against the feeling of insecurity than the empiricism of the petty courts before the great turn of the tide. Ḥaidar Âmulî comes to mind who insisted on the common traits of Shî'ism and *taṣawwuf*; he died when Timur Lank appeared on the scene, at the end of the eighth century. But already at the beginning of the same century, not much after Ghaḍanfar's time, Rashîduddîn Faḍlullâh, the famous wazîr of Ghâzân Khân (694/1304) and Öldjäitü (703/1304-716/1316) who, like Ghadanfar, had a special attachment to Tabrîz[1], had taken up the defense of Muḥammad al-Ghazzâlî against some criticisms which had been brought forth against him in the circle of the Seldjûkid Sandjar b. Malikshâh (cf. chapter 4; p. 77 ff.)[2].

This is a detail of almost symbolic importance. It was Ghâzân Khân, Rashîduddîn's first master, who gave up the traditional Buddhist sympathies of the Mongols and embraced Sunnî Islam instead. Moderate mystical ideas like those of Ghazzâlî seem to have had some impact in his circles.

the name of Abû 'Abdallâh Muḥammad b. Abî Bakr who commented upon Maimonides' 25 propositions for the proof of the existence of God as he expounds them in his *Dalâlat al-ḥâ'irîn*, the "Guide for the Perplexed" (cf. the second part of the book; Muḥammad b. Abî Bakr's commentary was edited by Muḥammad Zâhid al-Kautharî' *al-Muqaddimât al-khams wal-'ishrûn fî ithbât wudjûd Allâh wa-waḥdâniyatih...*, Cairo 1369; cf. here chapter 7 - p. 125 ff.).

1) Cf. now the magnificent *Waqfnâme-i Rub'-i Rashîdî*, Facsimile edition by Mudjtabâ Mînoî and Iradj Afshâr (Teheran 1350 sh. - Silsila-yi Intishârât-i Andjuman-i Athâr-i Millî, nr. 87).

2 He had found them mentioned in one of Ghazzâlî's letters which is preserved in the collection *Fazâ'il ul-anâm*; cf. now D. Krawulsky, *Briefe und Reden des Abû Hâmid Muhammad al-Gazzâlî* (Freiburg 1971), p. 16 ff.

b. Zakarîyâ' ar-Râzî[1]. His philsophy is rather unorthodox and presents a lot of of peculiar problems (cf. chapter 15; p. 303 ff.)[2]. His medical approach betrays unusual diagnostical qualification and empirical keenness. He wrote about drugs which were typical for his area and did not form part of the bookish tradition taken over from the Greeks; Dr. Mohaghegh clarifies the title of one of his *rasâ'il* referring to edible earth which was used as a digestive in the region of Nîshâbûr (cf. chapter 10; p. 175 ff.)[3]. Many of Râzî's titles and topics remind us, however, of those by Galen. We get the impression that Râzî wanted to write something like an Arabic Corpus Galenianum[4]. In alchemy he avoids the use of the allegorical method applied by the Greek as well as by Arabic Hermeticism[5]. But, like so many other Medieval thinkers, he mixes the rational with the irrational; his criteria of rationality are frequently different from ours. Bêrûnî admired him; he quotes him on different subjects (cf. chapter 5; p. 95 ff.), and he put together a list of his works (cf. p. 104 ff.; also chapter 6 - p. 115 ff.). This list was completed two centuries later by a certain Abû Isḥaq Ibrâhîm b. Muḥammad Ghaḍanfar, an astronomer from Tabrîz about whom we do not know much more than what he himself says in a few autobiographical remarks in his treatise[6].

1) Cf. M. Mohaghegh, *Filsûf-i-Rayy Muḥammad Ibn-i-Zakarîya-i-Râzî* (Teheran 1970); recently also A. Z. Iskandar, *The Medical Bibliography of al-Râzî*, in: *Essaya on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975), p. 41 ff.

2) The last studies about ar-Râzî and his philosophy are those by L.E. Goodman: *The Epicurean Ethic of Muḥammad ibn Zakarîyâ ar-Râzî*, in: Stud.Isl. 34/1971/5 ff.; *Râzî's Psychology*, in: Philosophical Forum *Râzî's Myth of the Fall of the Soul. Its Function in His Philosophy*, in: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975), p. 25 ff.

3) Cf. also the shorter English version of the same article in: *Proceedings of the XXII Congress of the History of Medicine* (London 1972), p. 1073 ff.

4) Cf. M. Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden 1970), p. 129.

5) Cf. M. Ullmann, *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam* (Leiden 1972), p. 210.

6) Cf. here p. 125 ff. He copied Bêrûnî's *K. aṣ-Ṣaidana fî ṭ-ṭibb* in 678/1278 (cf. Ullmann, *Medizin im Islam* 272, n. 7), and he studied with another Tabrîzî by →

Christians in connection with the crucifixion of Jesus[1].

* * *

In Hellenism as well as in Islam, philosophy frequently maintained intimate contact with medicine. Ibn Abî Uṣaibi'a's biographical dictionary of physicians is at the same time one of our best sources for the history of Muslim philosophy. The same double purpose is served by Isḥaq. b. Ḥunain's (died 289/910-1) *Ta'rîkh al-aṭibbâ'*, the earliest example of this genre in Arabic litterature, which is translated into Persian in chapter 9 (p. 164 ff.)[2]. Diagnosis was understood as a procedure following the laws of logic; philosopher and physician were united in one person. Ibn Sînâ is a convincing example of this union, and so is Galen whose controversies with his contemporary and codisciple Alexander of Aphrodisias on philosophical questions, e.g. the theory of motion, have been studied more eagerly in the Islamic world than in the Latin West[3]. It is interesting to see how many of Galen's works were known to Ḥunain b. Isḥâq and what diligence the famous translator applied in order to find the most reliable versions and to attain the best rendering (cf. the persian translation of his well-known *Risâla*, made after Bergsträsser's edition of 1925; in chapter 20 - p. 368 ff.). The scholarly interest in the Greek heritage made the borders between Byzantium and the Islamic world disappear.

Another example of a rather special kind is Muhammad

---

1) It seems to me, by the way, that this text published by Muḥammad Taqî Danishpazhûh in a place where it is, for the moment, not accessible to me (cf. here p. 324), is identical with the one edited and translated by M. Bernand-Baladi in JA 1969, p. 95 ff. There the name of the author has been misread as Ibn ash-Shamkh and consequently has not been properly identified.

2) The latest study on the work is by F. W. Zimmermann, *The Chronology of Isḥaq ibn Ḥunayn's Ta'rîḫ al-aṭibbâ'*, in: Arabica 21/1974/324 ff.

3) Cf. the text edited by N. Rescher and M.E. Marmura, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion* (Islamabad 1965); it is not preserved in its Greek original.

whose publication is urgently needed will give us valuable information about the development of logic between Fârâbî and Nadjmaddîn al-Kâtibî, the author of the famous *Shamsiya*.

Fârâbî's contemporary partners in his discussions about logic were not concentrated in Iran, but in Baghdad, and Baghdad still kept producing people interested in this field for some time. Hasan b. Sahl Ibn as-Samḥ whose treatise on the aim of philosophy is edited and translated in chapter 16 (p. 321 ff.), belongs to this Baghdadian tradition. He was a disciple of the Christian Yaḥyâ b. ʿAdî and a Christian himself; he died in Baghdad in 418/1027. The Bibliotheque Nationale preserves a famous manuscript of the Arabic translation of Aristotle's *Rhetorics* which was copied from an original written by Ibn as-Samḥ's hand (Paris, Ms. arabe 2346)[1]. For students of Muslim theology he is of interest because of his relations with the Muʿtazilite theologian Abû l-Ḥusain al-Baṣrî (died 426/1044), the author of the *K. al-Muʿtamad fî uṣul al-fiqh*[2]. He introduced him to Aristotle's *Physics*, and Abû l-Ḥusain was anthusiastic enough to copy the entire book. Yet it is equally characteristic for the declining intellectual climate in the capital that Abû l-Ḥusain lost part of his credit with his school-fellows because of the compromising character of Ḥasan b. Sahl's "Greek" tendencies[3]. Ḥasan may have jeopardized his reputation even more by the fact that, as a Christian philosopher, he dared to deal with topics of Muslim theology: he analyzed the prblem of *tawâtur* in one of his treatises. The *mutawâtirât*, traditions and statements transmitted by several witnesses (as distinguished from the *âḥâd*, traditions which were handed on by only one single chain of transmitters), were not quite as unproblematic as it might seem. They were considered to be true when found in Ḥadîth, they could not be accepted when propounded by adherents of other religions, e.g. by the

1) Cf. the colophon in: Arisṭûtâlîs, *al-Khiṭâba*, ed. Abdarraḥmân Badawî. Cairo 1959, p. 254 ff.

2) Ed. Muḥammad Ḥamidullah, 1-2. Damascus 1384/1964 - 1385/1965.

3) Cf. S.M. Stern in: JRAS 1956, p. 33 ff.

17; p. 336 ff.)[1]. The missing links of this long chain of tradition slowly emerge from oblivion: Muhsin Mahdi recently published a crucial text by Fârâbî where he, the *mu'allim ath-thânî*, defends Aristotle, his great ideal and the "first teacher" of all Muslim philosophers, against the polemical arguments brought forth by John Philoponus who, as a member of the school of Alexandria during the troublesome times of Justinian, had propagated a new outlook more appropriate to his own Christian convictions and environment[2]. His corrections were happily accepted by many Muslim theologians[3], whereas Fârâbî seems to have understood the Alexandrian tradition in a different way, more in the line of John Philoponus's teacher Ammonius. The gap between Fârâbî and Mîr Dâmâd, on the other hand, can now be filled to a certain degree by personalities like Bahmanyâr b. al-Marzubân (died 458/1066), the disciple of Ibn Sînâ, and especially his pupil Abû l-'Abbâs Faḍl b. Muḥammud al-Lûkarî whose commentary of his own qaṣîda *Asrâr al-ḥikma* has just been made available to the scholarly world[4]. Dr. Mohaghegh rightly refers to the importance of Lûkarî's main work, his *Bayân al-ḥaqq bi-ḍamân aṣ-ṣidq* (cf. p. 341)[5]; it is possible that this text

1) The latter aspect was first treated, as is well known, by Max Meyerhof in his monograph *Von Alexandrien nach Bagdad* (Sitzungs-berichte Preuss. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Kl. 23, 1930) and deepened later on in numerous publications by Richard Walzer.

2) Cf. the text edited in *Mediaval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz S. Atiya* (Leiden 1972), p. 271 ff., and above all the commentary and translation in: JNES 26/1967/233 ff.

3) Cf. H.A. Davidson, *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation*, in: JAOS 89/1969/357 ff.

4) Cf. *Collected Texts and Papers on Logic and Language*, ed. by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Teheran 1974 - Wisdom of Persia, vol. 8), p. 109 ff. and the analysis by Ibrahim Dîbâdjî, *ib.* p. 17 ff. of the introduction. The text is, incidentally, a relatively early example of Persian scholarly prose. - The close connection between the persons mentioned here is attested by the fact that Bahmanyâr collected Ibn Sînâ's philosophical notes *(ta'liqât)* and that Lûkarî added an index to them which is found at the beginning of the text in some of the manuscripts (cf. the edition by 'Abdarraḥmân Badawî, Cairo 1973).

5) In contrast to the afore-mentioned work this book is written in Arabic.

to presuppose its authenticity here – deals with this question, i.e. the refutation of the Qadarites written by a grandson of ʿAlî, Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafîya, evidently during the caliphate of ʿAbdalmalik, some time around 75 H.[1].

In philosophy Iran manifested its originality most clearly in Ṣafavid times, in the school of Iṣfahân; it is due to the indefatigable insistence of Henry Corbin that we have become aware of this fact. Mollâ Ṣadrâ (died 1050/1640), the most important figure in this circle, is therefore not neglected in this volume[2]. The introduction and the first chapter (*fâtiḥa*) of his *Mafâtiḥ al-ghaib* are presented in anonymous Persian translation (chapter 8, p. 137 ff.); the contents of the rest of this rather obscure theosophical work, which was accessible until now only in an old Teheran lithograph[3], are explained to the reader by a conspectus of its chapter headings (p. 150 ff.).

However, the school of Iṣfahân did not arise out of nothing; it unfolded a lot of Minerva's wisdom, but it did not spring out of the head of Zeus. There is a long and venerable tradition behind it. The ideas of al-Fârâbî remained astonishingly alive in the speculations of these thinkers. This is the reason why so many and such excellent Fârâbî manuscripts are preserved especially in the Iranian libraries. Mîr Dâmâd and Mollâ Ṣadrâ take up Fârâbî's ideas – together with those of Ibn Sînâ – in the same way as Fârâbî himself had acknowledged his indebtedness to the Hellenistic school of Alexandria (cf. chapter

1) The text, i.e. the quotations preserved in a later refutation, have been edited by Muḥammad ʿImâra in his *Rasâʾil al-ʿAdl wat-tauḥîd* (Cairo, Dâr al-Hilâl 1971) vol. II p. 188 ff.; a new separate edition together with a German translation and commentary has been prepared by me in 1972 and awaits publication in Beirut.

2) I would like to draw attention here to the fact that our present actual high esteem for Mollâ Ṣadrâ's philosophy was preluded in two books written by Max Horten: *Die Gottesbeweise des Schîrâzî* (Bonn 1912) and *Das philosophische System von Schîrâzî* (Bonn 1913).

3) Cf. Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques* (Teheran/Paris 1964), p. 35 nr. 21.

in Iraq, in Syria, in Egypt, or in the Maghrib. This still remains true although the exceptions to the rule are more numerous than European Islamicists used to think[1]. Persian theological thinking appears in Persian dress mainly in poetry, and even where the ideas are expressed in Persian prose as in certain mystical texts, a poetical spirit seems to prevail over the rigid clarity of Arabic style and terminology[2].

Nâṣir-i Khosrau is a case in point, and Sa'dî who is treated by Dr. Mohaghegh in chapter 2 (p. 25 ff.) is another one. His remarks on God's omnipotent will and His determination of everything which happens on earth stand in a long tradition whose Iranian and Arabo-Muslim elements cannot easily be differentiated. The belief in fate and destiny had been part of the Ancient Iranian concept of the High God who, as the God of Heaven, manifests Himself in the irresistable and unchangeable rotation of the firmament (the *gardish-i âsmân* or *charkh-i falak* of Persian poetry)[3]. Firdausî takes up this idea in his *Shâhnâme* and gives it a peculiar weight for Muslim Iran[4]. But similar ideas are found in pre-Islamic Arabic poetry[5]; it is not impossible that the "Djâhilî" concept of *dahr*, fate under the aspect of time, reflects the Iranian *zurvân*, the central notion of Zurvanism which for centuries presented a serious alternative to Zoroastrian dualism[6]. And in Islam itself the problem of predestination and man's responsibility for his sins belongs, as Dr. Mohaghegh rightly remarks (p. 49 f.), to the earliest *topoi* of the theological discussion. The oldest *kalâm* text preserved - if we are allowed

1) Cf. S.H. Nasr, *The Significance of Persian Philosophical Works in the Tradition of Islamic Philosophy*, in: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975), p. 67 ff.

2) Cf. the pertinent remarks on the case of 'Ainulquḍat al-Hamadânî by H. Landolt in: *Iranian Civilization and Culture*, ed. Ch. J. Adams (Montreal 1972), p. 29.

3) Cf. G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala 1938).

4) Cf. H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics* (Uppsala 1952).

5) Cf. H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism* (Uppsala 1955).

6) Cf, among other relevant publications, R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma* (Oxford 1955).

Ismā'īliya. Unfortunately we still lack a good, up-to-date history of the movement; for the moment we have to patch it together from a few studies on details like those of W. Madelung[1] or of the late S. M. Stern[2]. Many surprises may still be waiting for us. Who would, for example, have expected that Shahrastānī, known to most of us as the author of an intelligent-though not altogether reliable-heresiographical work and of a good summary of Ash'arī theology[3], wrote, in addition, a *tafsīr* with unmistakable Ismā'īlī tendencies[4]?

***

There can be no doubt that the civilization of Iran during the Middle Ages had as much its own individual character as it does today. But, more than today, it formed part of a Muslim world undivided by political and linguistic borders where the ideal of national purity had not yet left its mark on intellectual life. The exact features of the Iranian contribution are therefore not easy to define[5]. One thing stands beyond doubt: in theology and philosophy as well as in jurisprudence and in the sciences Muslim thought expressed itself in Arabic; the majority of the works written in these fields in Iran are therefore, in their outward appearance, not distinguishable from those composed

1) Cf. his articles *Fāṭimiden und Baḥrainqarmaten*, in: Der Islam 34/1959/34 ff. and *Das Imamat in der fruhen ismailitischen Lehre*, in: Der Islam 37/1961/43 ff., also his excellent survey in the *Encyclopedia of Islam*, sec. ed., IV 198 ff. s.v. *Ismā'īliyya* and *Ḳarmaṭī*.

2) Cf. his bibliography in: JSST 15/1970/226 ff. A collection of unpublished articles by S.M. Stern is going to appear in Jerusalem 1976.

3) Cf. his *Milal wan-niḥal* (best edition by Muḥammad Fathallāh Badran, 1-2, Cairo 1371/1951-1375/1955) and his *Nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-Kalām* (ed. A. Guillaume, Oxford 1931).

4) Cf. the remarks by Muḥammad Rezā Djalālī Nainī in his introduction to the edition of Afzaluddin Turka-i Iṣfahānī's Persian translation of Shahrastānī's *al-Milal Wan-niḥal* (2 Teheran 1335/1957), p. 13 f. Shahrastānī had the title *dā'ī ad-du'āt*.

5) Cf., e.g., as a kind of contrast the ideas propounded by Nādjī Marūf in his book *'Urūbat al-'ulamā' al-mansūbīn ilā l-buldān al-'adjamiya fī l-mashriq al-islāmī*, vol. 1 (Baghdad 1974).

year 9 H., i.e. after the conquest of Khaibar and the treaty with its inhabitants in the year 7 H.[1]. The Jews seem to have inferred from this that the inhabitants of Khaibar enjoyed special priviledges in comparison to their co-religionists in the Muslim oekumene. This is why even the Fâṭimid caliph al-Ḥâkim explicitly spared them during his persecutions[2]. The Cairo Geniza whose material dates back mostly to the period around al-Ḥâkim, has preserved a Jewish document in Arabic written in Hebrew script where this claim is allegedly acknowledged by the Prophet himself. It pretends to have been written by ʿAlî and shows the signitures of Salmân al-Fârisî, ʿAmmâr b. Yâsir and others as witnesses[3]. Shortly afterwards the Jews of Baghdâd produced a similar paper which differed from the Egyptian one only insofar as it replaced the "Shîʿî" witnesses by "Sunnî" ones, among them Muʿâwiya. It was this latter detail which helped the Khaṭîb al-Baghdâdî (died 463/1071) to uncover the forgery since, at the alleged date, Muʿâwiya's conversion to Islam had not yet taken place[4].

The context of the story shows that this happened under the caliphate of al-Qâʾim (422/1031 - 467/1075) when Ibn Muslima was *wazîr* (between 437/1045 and 450/1058), i.e. during Naṣir-i Khosrau's life-time. It is one of the places where his *dîwân* reflects current events and where we recognize that these poems are indispensable for any attempt to reconstruct the history of the

1) Cf. Ibn Qaiyim al-Djauẑiya, *Ahkam-ahl adh-dhimma* (ed. Ṣubḥî Ṣâliḥ, Damacus 1381/1961) I 6, apu. ff.

2) Cf. Yaḥyâ b. Saʿîd al-Anṭâkî, *Chronicon* (ed. L. Cheikho e.a. in: Corpus Scriptorum Christianorm Orientalium. Script. Ar. III 7; Paris 1909), p.187, ll where the descendants of Khaibar are referred to with the plural *al-Khayâbira* (cf. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* I 415). The same form is probably to be read in the parallel Maqrîzî. *Ittiʿâẓ al-ḥunafâʾ* II (ed. Muḥammad Ḥilmî Muḥammad Aḥmad, Cairo 1390/1971) 93, apu.

3) Cf. H. Hirschfeld in: Jewish Quarterly Review 15/1903/167 ff. and J. Sperber in: MSOS 19/1916/45 ff. Also Muḥammad Ḥamîdullâh, *Madjmûʿat al-wathâʾiq as-siyâsiya* (Cairo 1377/1958), *p.* 59 ff. nr. 34.

4) Cf. Yâqût, *Irshâd al-arîb* I 247, pu. ff. Margoliouth.

1000 and whose father Mūsā b. Dāwūd had been *dā'ī ad-du'āt* for the province of Fārs, dominated the intellectual scene[1]. He seems to have instigated the pro-Fāṭimid revolt of the Turkish general Basāsīrī in Iraq against Toghril Beg, the Seldjûkid who wanted to take over the position vacated by the Bûyids; he brought Basâsîrî the financial supplies offered by Mustanṣir together with the document of investiture[2]. His famous *madjâlis*, 800 in number and thus the greatest corpus of Isma ili preaching we have, are just beginning to appear in two seperate printed editions[3]. His contemporary Nâṣir-i Khosrau (394/1004-481/1088), who lived for a long time in Balkh, travelled to Egypt and visited his "*imâm*" al-Mustanṣir between 437/1045 and 444/1052. The voluminous dîwân left by him has been thoroughly evaluated as a source of Ismâ'îlî and theological information in chapter 14 (p. 279 ff.). Just as Ḥamîdaddîn al-Kirmânî had been *ḥudjdjat al-'Iraqain*, Nâṣir-i Khosrau was the *ḥudjdjat Khorâsân* (cf. p. 292); the title shows his important position in the hierarchy of Ismâ'îlî missionaries. He therefore could call himself an "'Alid" in the spiritual sense; Ivanow seems to have been wrong in his assumption that he was a real descendant of Ali (cf. chapter 19; p. 359 ff.).

He knew the religious situation in Egypt - and perhaps also in Baghdâd - quite well. In his *dîwân* he mentions, for example, the fact that the Jews of Khaibar, or rather their descendants, used to refer to a document which exempted them from paying the poll-tax (cf. p. 280). This is a significant detail which is also attested in other sources. As a matter of fact, the Muslim jurists could not ignore that *sûra* ? verse 29, where the *ahl al-kitâb* were subjected to the poll-tax, had not been revealed until the

---

1) Cf. his autobiography edited by Muḥammad Kâmil Ḥusain (*Sîrat al-Mu'aiyed fî d-dîn dâ'î ad-du'ât*, Cairo 1949).

2) Cf. *ib.* p. 16 f. and 22 f., also index S.n. *Basâsîrî.*

3) Ed. Muṣṭafâ Ghalib (vol. 1, Beirut 1976) and ed. Hatim Ḥamîduddîn (vol. 1, Bombay 1976, in only a few preliminary copies).

by an-Nasafî and acknowledged its importance by their different reactions. Ḥamîdaddîn al-Kirmânî (died after 411/1021), who modified an-Nasfî's system and exchanged the duality of Intellect and Soul characteristic for his cosmology for the emanationist pattern of the ten intellects, deserves full treatment in a monograph. When he, in his function as *ḥudjdjat al-ʿIrâqain*, as *dâʿî* for Mesopotamia and the ʿIrâq ʿAdjamî around Hamadân, came to Cairo in 405, he was confronted with the messianic expectations stirred up by the erratic behavior of the caliph al-Ḥâkim (386/996-411/1020)[1], and a few years later he had to react against the wild speculations about al-Ḥâkim's divinity brought up by Ḥasan b. Ḥaidara, known under the nickname al-Akhram, "the man with the perforated septum" (Rhinotmetes), who had come from Farghâna, a mountain valley not too far from Fârâb[2]. It is certainly no accident that all those who were responsible for this sudden explosion of the radical potential hidden in the Ismâʿîlî system and who initiated what was to become the new religion of the Druzes, were of Iranian origin, e.g. besides al-Akhram also Muḥammad b. Ismâʿîl ad-Darzî from whom the Druzes derive their name and who stemmed from Bukkârâ - his "*nisba*" being nothing else than the Persian word *darzî*, the "tailor", misunderstood by Egyptian ears and Ḥamza b. ʿAlî who became the real founder of the movement and who had been a felt-maker at Zûzan[3]. There can be little doubt that at the time the Maghribî Berber tribes controlled the power in the early Fâṭimid empire, the Iranians provided it with its ideology.

One generation later, under al-Mustanṣir (427/1035-487/1094), the *dâʿî* al-Muʾaiyad fi d-dîn, who was born in Shîrâz about 390/

1) Cf. his *Risâlat Mabâsim al-bishârât*, ed. Muḥammad Kâmil Ḥusain in his book *Ṭâʾifat ad-Durûz* (Cairo 1962), p. 55 ff., and ed. Muṣṭafâ Ghâlib in his book *al-Ḥarakât al-bâṭinîya fi l-Islâm* (Beirut, n.y.) p. 205 ff.

2) Cf. Kirmânî's *Risâla al-Wâʿiẓa*, ed. Muḥammad Kâmil Ḥusain in: Madjallat Kulliyat al-Âdâb Cairo 14/1952/1 ff

3) Cf. now D. Bryer in: Der Islam 52/1975/66 ff.

War that an increasing number of texts became available to scholars, thanks to the editions by Muḥammad Kâmil Ḥusain (especially in the *Silsilat makhṭûṭât al-Fâṭimîyîn*, Cairo), by Ḥusain al-Ḥamdânî, by ʿÂrif Tâmir, by Muṣṭafâ Ghalib, by A.A.A. Fyzee, by H. Corbin and others. The contribution of Iranian Philosophy to Fâṭimid thought has become clearer. It was in Iran that the Ismâʿîlîs started to take over Neoplatonic ideas and by doing remodelled their entire religious system. Abû ʿAbdallâh an-Nasafî, who seems to have been the first to take this important step, came from the same town where Kaʿbî had held his public lectures one generation before; he was executed in Turkestan in 331/942. Thus he was a contemporary of al-Fârâbî who had followed a similar philosophical trend and who had left his native Fârâb in Central Asia for Baghdâd[1] and later on for Aleppo and Damascus. Nasafî's *K. al-Maḥṣûl*, the earliest document of Neoplatonic thinking in an Ismâʿîlî setting seems to be lost as a whole, but numerous fragments are preserved in later Ismâʿîlî writings. They will be edited shortly by Ismail Poonawala of the University of California, Los Angeles.

Besides an-Nasafî, some other persons from the same background have acquired a more distinct profile in recent research. We know now more about Abû Ḥâtim ar-Râzî from Raiy (died 322/933)[2] and about Abû Yaʿqûb as-Sidjistânî (died after 361/971)[3] who both witnessed the development initiated

1) Due to the extreme scarcity of biographical information we are free to speculate whether or not Fârâbî left his homeland old enough to have been influenced by a native theologico-philosophical tradition. Cf. R. Walzer, *Aḥvâl ve afkâr-i Fârâbî* (trs. Rezâ Dâvarî), in: *Madjmu-i baḥth-i taḥqîqî dar bare-yi Abû Naṣr-i Fârâbî* (Teheran 1975); also: Nâdjî Maʿrûf, *al-Fârâbî ʿarabî al-mauṭin wath-thaqâfa* (Baghdâd 1975) and other publications of the Mahradjân al-Fârâbî in Baghdâd.

2) Cf. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* I 573.

3) Cf. *ib.* 574 f. Two important books of his were recently published: his *K. al-Yanâbiʿ* (ed. H. Corbin in: *Trilogie Ismaélienne*, Teheran 1961, and ed. Muṣṭafâ Ghâlib, Beirut 1965) and his *K. Ithbât an-nubuwat* (ed. ʿArif Tamir, Beirut 1966). Both of them were extensively used by Nasir-i Khosrau one century later, the former one in his *Khwân al-ikhwân* and the latter one in his *Wadjh-i dîn*.

seems to have learnt a lot from them, in spite of the fact that, later on, he dissociated himself from them as well as from the other Baghdadi circles[1]. They are evidently identical with those people who are refered to in other sources as the *ṣūfīyat al-Muʿtazila*[2], and they held some special ideas about prophecy which were vigorously attacked by Qāḍī ʿAbdaldjabbār in his *Tathbīt dalāʾil an-nubūwa*[3]. The *qāḍī* likes to enumerate Ibn ar-Rēwandī and Abū ʿIsā al-Warrāq together with two other controversial presonalities normally associated with this group : Abū Ḥafs al-Ḥaddād[4] and Abū Saʿīd al-Huṣrī[5]. He is, however, anything but a dispassionate source, and the details are still too diffuse to bring us beyond mere speculations.

* * *

The Shīʿa in Iran was not always identical with the Imāmīya or "Twelvers". There were the important Zaidī principalities in Dailam and Ṭabaristān about whose development we are now better informed through Dr. Madelung's important study[6]. Furthermore, there were the Ismāʿīlīs who get a rather detailed treatment in chapter 13 of Dr. Mohaghegh's book (p. 231 ff.). For a long time research on the Ismāʿīlīya has been handicapped by a lamentable lack of primary sources. Here again the hostile sunnī approach reached Europe first and was largely taken for granted. It was only after the Second World

1) Cf. *ib.* 72, apu. ff.

2) Cf. an-Nāshiʾ al-akbar, *Uṣūl an-niḥal* (ed. J. van Ess in: *Frühe muʿtazilitische Häresiographie*, Beirut 1971), 82 f.

3) Cf. p. 128, 5 ff.; 129, 10 ff.; 232, 2 ff.; 371, 7 ff.; 374, 4 ff. etc.

4) His name was ʿUmar b. Ziyād (cf. *Tathbīt* 232, 2); he was thus not identical with the famous Nīshābūrī *ṣūfī* Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād who was called ʿAmr b. Salam or ʿAmr b. Salama (cf. Sulamī, *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfīya* (ed. Nuraddin Shuraiba, Cairo 1372/1953, p. 115, 2). Khaiyāṭ mentions him as Ibn ar-Rēwandī's teacher cf. *Intisar* 73, 10 f. and 104, 1).

5) al-Ḥasan b. ʿAlī al-Baṣrī (cf. *Tathbit* 232, 3) Ibn an-Nadīm mentions him as a pro-ʿAlid Muʿtazilī Ṣūfī; he gives his *nisba* as al-Ḥuḍrī (cf. *Fihrist*, ed. Fück 71, 5).

6) *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin 1965), esp. p. 153 ff.

attitude and in which his counter-arguments were blatantly neglected. This is at least one possible and perhaps the most probable-explanation of this puzzling phenomenon. Māturīdī's *K. at-Tauḥīd* shows quite clearly that Ibn ar-Rēwandī did not mean to identify himself with Abū ʿĪsā; in one place he even calls him a Manichean (p. 197, 2; cf. here p. 217). We should not, of course, take this accusation too seriously either; it is also a polemical and not a descriptive statement. Abū ʿĪsā possessed a very thorough knowledge of Manicheism, and most of our heresiographical descriptions of the Manichean system are based on his account[1]. But this does not mean that he was a Manichean himself; it only shows how easily he could be identified with their ideas.

Both thinkers further attracted the suspicions of their Iraqi colleagues because of their Shīʿī leanings. Here again the situation will have to be elucidated by further research. The Muʿtazila had not always been anti-Shīʿite, and shortly afterwards the movement was to win a large number of its Baghdādian adherents precisely among the theologians of the Imāmiya[2]. Perhaps after the end of the miḥna, with Mutawakkil's anti-Shīʿite measures, the Muʿtazila no longer wanted to compromise itself through Shīʿī relationships, and Ibn ar-Rēwandī, coming from a different background where such precautions were not necessary, protested against this attitude. Or was it that he followed a kind of Shīʿism with certain traits especially objectionable to the Iraqis? Khaiyāṭ alludes to the fact that Ibn ar-Rēwandī had joined a group who rejected property and trade[3], ascetics who traced their Muʿtazilī relations back to Murdār and Djaʿfar b. Ḥarb al-Qaṣabī. Ibn ar-Rēwandī

1) Cf. C. Colpe, *Anpassung des Manichaismus an den Islam (Abū ʿĪsā al-Warrāq)* in: ZDMG 109/1959/82 ff.

2) Cf. W. Madelung, *Imamism and Muʿtazilite Theology*, in: *Le Shīʿisme Imâmite* (Paris 1970), p. 13 ff.

3) This is normally covered by the term *taḥrīm al-makāsib;* cf. Khaiyat, *K. al-Intiṣār* (ed. A.N. Nader, Beirut 1957), p. 77, 5 ff.

probably intended as dialectical exercises on a given topic whose aporetical character was meant to shake the self-confidence of the Iraqis who had not given an enthusiastical welcome to the capricious young theologian coming from Marvarrūdh. With this evaluation Kaʿbī would have only anticipated the cautious judgment proferred by the Sharīf al-Murtaḍā in his *Shāfī fī l-imāma* (cf. here p. 70 ff.).

We might even wonder whether the attitude of the Iraqi opponents was not based on a deliberate misunderstanding. This suspicion is supported by the treatment Ibn ar-Rēwandī got from al-Māturīdī, another famous "Persian" *mutakallim*, who was less than a generation younger than Kaʿbī. He lived in Samarqand and, as is well known, he initiated in the Ḥanafī circles of Transoxiana to which he belonged, the tradition of a non-Muʿtazilī response to the great issues of Muslim theological thought, as Ashʿarī had done in Iraq. Even more explicitly than Kaʿbī, he quoted Ibn ar-Rēwandī in positive terms; as somebody who refuted Abū ʿĪsā al-Warrāq, another one of those famous "heretics" who without sufficient cause became anathema to the later Sunnī tradition. The Iraqi Muʿtazila did not see much difference between Ibn ar-Rēwandī and Abū ʿĪsā al-Warrāq and what is worse, they did not disinguish, as we now discover, Abū ʿĪsā's polemics from Ibn ar-Rēwandī's refutation. The arguments we get from Māturīdī's *K. at-Tauḥīd* are not entirely unfamiliar to us, for we know them, at least partially, from the fragments of Iba ar-Rēwandī's *K. az-Zumurrudh* preserved in a treatise by the Ismāʿīlī dāʿī al-Muʾaiyad fī d-dīn (died 470/ 1078) and edited by Paul Kraus in a very learned article in RSO 14/1934. But what are presented there as Ibn ar-Rēwandī's own shocking heretical ideas turn out, thanks to the parallels in Māturīdī, to have been formulated by Abū ʿĪsā al-Warrāq. Muʾaiyad seems not to have seen the original text, but only a Muʿtazilī refutation in which Ibn ar-Rēwandī's reports of Abū ʿĪsā's arguments were taken as representative of his own

preserved in a rather reliable manuscript in the Dâr al-kutub at Cairo[1], and part of his *Maqâlât al-Islâmiyîn* from which later heresiographers like Ashʿarî, Qâḍî ʿAbdaldjabbâr, ʿAbdalqâhir al-Baghdâdî, Shahrastânî, Nashwân al-Ḥimyarî, Ibn Abî l-Ḥadîd etc. extensively quoted, has recently been edited by Fu'âd Saiyid in Tunis[2]. Other works have come down to us in excerpts made for the purpose of refutation. Unfortunately his *K. Faḍa'il Khorâsân* and his *Maḥâsin âl Ṭâhir*[3] which betray, in their titles, his personal attachment to the environments from which he stemmed, seem to be lost except for a few brief citations.

Kaʿbî's "Persian" outlook determined his views about the most controversial figure of Muʿtazilî kalâm: Ibn ar-Rêwandî about whom Dr. Mohaghegh has collected the relevant material in two articles (cf. chapters 11 and 12; p. 191 ff. and 213 ff.). Kaʿbî, in contrast to his Baghdâdian teacher al-Khaiyâṭ and to the Baṣrian Muʿtazilî tradition represented by his contemporary al-Djubbâ'î and Djubbâ'î's influential son Abû Hâshim, did not judge Ibn ar-Rêwandî as the arch-heretic who wanted to turn Islam upside-down, but as a Muʿtazilî colleague who received no more than the normal share of criticism. He attacked him for his doctrine of generated causality (*tawallud*) and for his disagreement with Djâḥiẓ' thesis that the Qur'ân is free from additions and omissions[4], and he corrected some errors in Ibn ar-Rêwandî's *K. Adab al-djadal*, but he did not try to refute the famous "heretical" writings on which the Iraqi Muʿtazilites liked to concentrate, i. e. his *K. at-Tâdj*, his *K. az-Zumurrudh*, his *K. Naʿt al-ḥikma*, his *K. ad-Dâmigh* etc. We may assume that ka bi took those books the way they were

1) Cf. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* I 623.

2) *Faḍl al-iʿtizal wa-Ṭabaqât al-Muʿtazila* (Tunis 1974), p. 63 ff.

3) Cf. Hâdjdjî Khalîfa, *Kashf aẓ-ẓunûn* (Istanbul 1971). p. 1608, and Ibn an-Nadîm, *Fihrist* (in : *Some hitherto unpublished texts*..., ed. J. Fück in *Mohammad Shai Presentation Volume*, Lahore 1956), p. 72, 6 ff.

4) Cf. the quotations in : Qâḍî ʿAbdaldjabbâr, *Tathbit dalâ'il an-nubuwa* (ed. ʿAbdalkarîm ʿUthmân, Beirut, n. y.) 62, -4 ff. and 548, apu. ff.

and his uncle and teacher Abû l-Hudhail al-ʿAllâf used a Persian expression when he contemptuously called his Baṣrian colleague Abû Bakr al-Aṣamm, whose ideas he did not appreciate very much, the «donkey-driver» (*kharbân*)[1].

Other examples can be found outside Baṣra. Abû Mûsâ ʿÎsâ b. Ṣubaiḥ (died 226/841), who propagated Muʿtazilite ideas among the Basses of Baghdâd, was called by a Persian nick-rame Mordâr, "carrion"[2]. One century later the khoresânian scholor Abû l-Qâsim ʿAbdallâh b. Aḥmad al-Kaʿbî (died 319/931) who had studied with al-Khaiyâṭ in Baghdâd, transmitted the ideas of the Baghdâdian Muʿtazilites to Khorasân where he was regarded to be the uncrowned king of the theologians[3]. His father had known ʿAbdallâh b. Ṭâhir personally who, as the omnipotent governor of the ʿAbbâsids, had ruled Khorâsân almost independently[4]. Abû l-Qâsim had served in his youth as a secretary to Muḥammad b. Zaid al-ʿAlawî, the Zaidite master of Ṭabaristân (died 287/900)[5]. Two decades later he was nominated *wazîr* by Aḥmad b. Sahl b. Hishâm al-Marwazî, the governor of Khorâsân for the Sâmânid Naṣr b. Aḥmad II, who had installed himself at Balkh[6]. In this town his prestige was only matched by that of his contemporary and friend, the fascinating Abû Zaid al-Balkhî (died 322/934)[7]. In Nasaf the notables of the town received him with honor and asked him for public lectures[8]. He is one of those rare early Muʿtazilites whose *oeuvre* is not completely lost: his *K. Qabûl al-akhbâr* is

1) Cf Malaṭî, *at-Tanbîh war-radd ʿalâ ahl al-ahwâʾ wal-bidaʿ* (ed. S. Dedering) 31, 9 ff. / (ed. Muḥammad Zahid al-Kautharî) 39, 6 ff.

2) Cf. I. Goldziher in: ZDMG 65/1911/363.

3) *imâm ahl al-arḍ;* cf. Mâturîdî *K. at-Tauḥîd* (ed. Fatḥallâh Khulaif, Beirut 1970) 49, 17.

4) Cf. *Taʾrîkh Baghdâd* XII 340, 10 ff.

5) Cf. W. Madelung, *Der Imâm al-Qâsim ibn Ibrâhîm* (Berlin 1965), p. 159.

6) Cf. Yâqût, *Irshâd al-arîb* (ed. D.S. Margoliouth) I 147, 6 ff.

7) *Ib.*

8) Cf. the *Taʾrîkh Nasaf* by Djaʿfar b. Muḥammad al-Mustaghfirî quoted in Samʿânî, *Ansâb* 485a, 7 ff.

that all Muslim theological works up to the second half of the 4th. century H. and most of them afterwards were written in Arabic, should not obscure the fact that a considerable number of their authors lived within the bounds of the ancient Sasanid empire and frequently profited from its intellectual tradition. The Mu'tazila originated in Baṣra, a town founded in Islamic times and dominated by the Arab aristocracy but strongly influenced by the ideas of the Persian *substrate* in its population which had joined the Arab tribes as *mawâlî*. Whereas Kûfa, the other garrison established in Iraq by its new masters, kept a distinct Arabic flavor thanks to its civilized Yamanî population and its colose proximity to the desert, Baṣra, being inhabited by the less sophisticated North Arabic Muḍar tribes, inherited the old ties of this region with Khorâsân and the Indian subcontinent. Part of the wealth of the town was due to its dominant position as a seaport in the India trade; as an administrative center it controlled the entire province of Khorâsân[1]. A certain number of its intellectuals, theologians as well as ascetics, stemmed from the so-called *asâwira*, the horsemen (*aswâr*) of the Sasanid army who, although not of Persian stock[2], had been subject to strong Persian influences and who used to speak the Persian language[3]. Mûsâ b. Saiyar al-Aswârî, an early Baṣrian theologian closely connected with the Mu'tazila, used to explain the Qur'ân in his courses simultaneously in Arabic and in Persian, in Arabic for the Arabs and in Persian for the mawâlî[4]. The knowledge of Persian seems to have been rather common among the *mutakallimûn*, for Naẓẓâm was able to understand the meaning of Persian proper names[5],

1) Cf., among others, Kamâl Muṣṭafâ ash-Shaibî, *aṣ-Ṣila baina t-taṣauwuf wat-tashaiyu* (Baghdâd 1382/1963) I 307 ff.

2) This had been one of the reasons why they had joined the Arab forces long before the final downfall of the Sasanid empire.

3) Cf. Ch. Pellat, *Le Milieu baṣrien et la formation de Ǧaḥiẓ* (Paris 1953) P. 35ff.

4) Cf. Qâdî Abdaljabbâr, *Faḍl al-i'tizâl* (ed. Fu'âd Saiyid, Tunis 1974) 271, 9 ff.

5) Cf. Djâḥiẓ, *Ḥayawân* III 451, ult.

INTRODUCTION

by

Josef van Ess

For a long time Western Islamic studies have tended to focus on the Muslim countries closest to Europe: Egypt, and the Maghrib. This had serious consequences, especially with respect to the evaluation of Islam as a religion. The majority of the sources studied represented a Sunnî and Ash'arî outlook; Shî'î Islam was therefore understood as a heretic aberration, an irrational movement advocated by a minority. Iranian philosophy of the Ṣafavîd period as it was developed by the great thinkers of the school of Iṣfahân remained virtually unknown. Within the Sunnite wing non-Ash'arî schools of thought like the Mâturîdîya which flouished for centuries in Transoxiana before it was taken over by the Turks, were completely neglected[1]. Iran was renowned as a country of poetry and art, but not of rational thinking. There were people who loved Iran just for that, but this did not help to bring about a more balanced evaluation.

The articles by Dr. Mohaghegh collected in this book are bound to bring some notable corrections to this biased picture. The Iranian contribution to Islamic religious thought is given a more appropiate treatment (cf. chapter 1; p. 3 ff.). The situation

---

1) Cf. now M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (The University of Chicago Press, 1974) I 39 ff.

LII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

University of Tehran - McGill University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies

P.O.Box 13145-133 Tehran Iran

Tel (9821) 6707213 - 6721332 Fax (9821) 8002369

Email: anmo@kanoon.net

Printed in Tehran 2003

ISBN 964-5552-22-2

McGill University International Center for Dialogue among Civilizations University of Tehran

NAKHUSTÎN BÎST GUFTÂR

First Twenty Treatises
on Islamic Philosophy, Theology, sects,
and History of Medicine

By

M. Mohaghegh

With an English Introduction by

J. VAN ESS

Tehran, 2003

In The Name of God

To Commemorate the 35th Anniversary of

the Establishment of

The Institute of Islamic Studies

University of Tehran-McGill University

(January 4th 1969)

NAKHUSTÎN BÎST GUFTÂR

First Twenty Treatises
on Islamic Philosophy, Theology, sects,
and History of Medicine

By

M. Mohaghegh

With an English Introduction by

J. VAN ESS

Tehran, 2003